مارسيل غوشيه

نشأة الديمقراطية

I

الثورة الحديثة

ترجمة
جهيدة لاوند



مارسيل غوشيه

نشأة الديمقراطية

I

الثــورة الحديثة

ترجمة

جهيـدة لاونـد



الكتـــاب : نشأة الديمقراطية ـ I ـ الثورة الحديثة
L'avènement de la Democracy - la Revolution Moderne
المؤلـف : مارسيل غوشيه Marcel Gauchet
المترجـم : جهيدة لاوند
التدقيق والإشراف اللغوي : دراسات عراقية
الطبعـــة : الأولى ٢٠٠٩ بغداد - بيروت ـ أربيل

Cet ouvrage, publie dans le cadre du programme d'aide à la publication Georges SHEHADE, bénéficie du soution du Ministère des Affaires Etrangères et Européennes et du service de cooperation et d'action culturelle de l'ambassade de France au Liban.

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والأوروبية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر.

مقدمة عامة

حول الديمقراطية الليبرالية كنظام مختلط

يشكل المشروع الحالي تتمة لكتاب نزع سحر العالم Désenchantement du monde. كان موضوع الكتاب تسليط الضوء على ما كانت عليه سلطة الدين التنظيمية في تاريخ المجتمعات الإنسانية، من جهة، وفي الاتجاه الآخر، إظهار الطريقة المبتكرة التي اعتمدها الغرب للخروج من الدين، من جهة أخرى. ما تطمح إليه الأجزاء الأربعة من نشأة الديمقراطية، هو دراسة حدة هذه الحركة، وتطوراتها الأخيرة، عندما أخذت طابع تكريس قدرة الإنسان على حكم نفسه بنفسه.

قد يبدو الإلهام نفسه، لكن المنهج يختلف: هدف كتاب نزع سحر العالم Désenchantement du monde هو طرح نموذج عام للعلاقات القائمة بين الدين والسياسة وتغيراتهما، بينما هدف نشأة الديمقراطية هو إعطاء، على ضوء هذا النموذج، تحليل معمق لتاريخ القرن العشرين والتقلبات التي شهدتها الظاهرة الديمقراطية في هذا القرن. وإن السرد ليس هدفنا، بل التوضيح هو مبتغانا، لا سيما وأن التوق إلى إثبات قدرة هذا النموذج على عرض الأشياء كما جرت فعلياً، بما فيها الأشياء المستعصية على الشرح، يقضي الدخول بعمق في تحليل التاريخ لتفحصه، وبالتالي في التصورات التي قادت فاعليه ووجهتهم. من هنا

يظهر مدى أهمية النتيجة، وذلك بالرغم من [٨] أن التحليل اختُزِل إلى أقصى حد. يكمن الرهان في النجاح في اختراق صيغة العالم الذي خاب أمله، خلف شفافية مغلوطة تخفيها عنا، وفي كشف سر مسارها المضلل.

من هذا المنطلق، يكون التطلع هو نفسه بالنسبة لكتاب نزع سحر العالم Désenchantement du monde. إن الأطروحة التي تسعى هذه الأجزاء إلى مناقشتها وعرضها، هي أن بنى المجتمع المستقل ذاتياً تتضح فقط من خلال تعارضها مع التركيب البنيوي الديني القديم. داخلياً، إننا نجهل ما يدعم مزاعمنا بإعطاء أنفسنا قانوننا الخاص، وما يُسمح له بأن يكون ممارساً. لا بد من أن نعتمد مخاتلة النظام التابع، وكيفية الخروج منه، لإدراك نطاق النظام ومآله، حيث نتطور، بعيداً عن هذا الوعي المتعجرف، الذي يخدعنا، ويوهمنا بأننا نحن من وضع قواعدنا. وتجدر الإشارة إلى أن ما يسمح بقياس ظاهرة الديمقراطية في أبعادها كافة، هو فقط اعتماد إعادة صياغة عامة لمفاصل الحقل العام التي من خلالها نتنهي من الخضوع وطاعة الآلهة. هذا هو الشرط للنظر بتماسكها الكلي بوجل، وبعمقها التنظيمي وديناميكيتها الداخلية، هذه الديناميكية التي تضع وجودها في خانة الشعار، وهو ما يحصل دائماً؛ باختصار، إنه الشرط للاعتراف بمدى مظهرها العام غير المسبوق للإنسان–المجموعة. ما تسعى إلى نبشه مجموعة هذه المؤلفات هو هذا الجزء البنيوي واللاواعي لسير ديمقراطية المحدثين ـ لكن، هل التحديد مهم، عبر مقاربتها بشكل منظّم من خلال انعكاسها في وعي الفاعلين. إن أخذ هذا التنظيم للسيادة، السيادة كتنظيم، بعين الاعتبار يؤدي، كما سنراه لاحقاً، إلى فكرة مجددة لطبيعة ديمقراطية المحدثين، أو لمزيد من الدقة، لنمط تركيبها، ومنه، للمشاكل التي عليه أن يواجهها.

ثمة سبب إضافي لاعتماد هذا التصور للخروج من الدين. إن البنيان الديني [٩] لا يناط فقط بتاريخ قديم من المجدي أخذه بعين الاعتبار لفك رموز

اختلافنا. لقد أظهر رسوخاً غير معقول، أبعد بكثير من بسط سلطته الرسمية، دافعاً بالتالي إلى النظر فيه كمعطى تركيبي للتاريخ الحديث. إنه الشبح الذي يحاصر تاريخ القرن العشرين. في الظاهر، غالباً ما كنا نعتقد، بعد سنة ١٩٠٠، بأن تحرير الساحة العامة أصبح مكتسباً، مع تكريس لا يقاوم للاقتراع العام، ما يدعو إلى الاعتقاد بأن تاريخ الديمقراطية أصبح مستقلاً عن الديني، كمبدأ منظم، أياً كان الوزن الذي بإمكان المعتقد أن يحتفظ به في الحياة السياسية. لكنّ الحقيقة مغايرة تماماً. لا ريب في أن الواقع يبين بأن الدين لم يعد يتحكم بالكائن ـ المجموعة؛ لكن ذلك لا يعني أن يكون الشكل الذي أوصله إليه قد اختفى. إنه ما زال يؤثر في الآلية العامة بطريقة غير مرئية. على هذا المنوال، إذا كانت الرؤية الدينية حول الوجود الجماعي قد فقدت سلطتها الظاهرة على النفوس، فهي ما زالت تحتفظ بتأثير كامن. إن هذا الإرث غير المرئي يعتبر أحد المعايير الحاسمة لتاريخ القرن العشرين، سواء كان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إنه السبب الباطني لبعض المظاهر الغامضة. من دونه يبقى الانفجار اللغزي للأديان الدنيوية غير قابل للتفسير. بالإضافة إلى ذلك، وفي الاتجاه الآخر، يمكن، وبطريقة حقيقية، فهم التوجيه الجديد الذي لا يقل غموضاً، لسير مجتمعاتنا، منذ السبعينيات، من خلال تحييده. على عكس كل ما يبدو جلياً، إن مسيرة الديمقراطية في خلال القرن الأخير تبدو وكأنها كانت تحت سيطرة التغيرات الأخيرة للعلاقة، التي أصبحت سرية، بين الدين والسياسة. إنه البعد الدفين الآخر الذي تسعى إلى إظهاره القراءة المفصلة هنا.

إن الكلام منظم بشكل طبيعي حول أهم عقد هذه الرحلة المغامرة، وذلك لأن النشأة المستمرة للديمقراطية قبل كل شيء، ما هي إلا رحلة سياحية هادئة.

يشكل الجزء الأول الثورة الحديثة، نوعاً من المقدمة أو مدخلاً. يرسم الخطوط الخلفية، عبر إعادة رسم مختصرة للثورة الوحيدة التي جرت بين عامي ١٥٠٠ و١٩٠٠، [١٠] من خلال ثورات الحداثة المتعددة ـ ثورة القرن السادس

عشر الدينية، والثورة العلمية، وثورات بريطانيا وفرنسا السياسية، والثورة الصناعية، أي ثورة السيادة. ما يسعى إليه هذا الجزء هو بشكل خاص، إظهار المكونات التي يتسم بها العالم الخائب أمله، والتي تنبثق من سياق هذه المسيرة، في النظام السياسي، والقانوني، والتاريخي. إن تحديد هذه البنى وهذه المحاور العملية التي تسمح بأن تعمل الجماعات الإنسانية بشكل سيادي، هي مفتاح ما يميز ديمقراطية المحدثين. ما تتسم به هذه الأخيرة هو أنها تقوم على تركيبة مؤلفة من ثلاثة عناصر، تركيبة هي في الوقت نفسه مشكلتها المتكررة، نظراً إلى خصائص العناصر المعنية.

يرتكز الجزء الثاني، أزمة الليبرالية، على تحليل المرحلة المفصلية بين عامي ١٨٨٠ و١٩١٤، والتي تشكل قالب القرن العشرين بكل مآسيه ونجاحاته. إنه يسعى إلى برهان أنه حينها بالتحديد، وهنا تكمن عقدة مشكلة تركيب متجهات الحداثة السيدة، مشكلة ديمقراطية المحدثين كـ«نظام مختلط». إنها المشكلة التي تكمن خلفها الأوهام، والرفض الذي يسعى نظام الحرية أن يجعلها موضوعه، في الوقت الذي ينال منها، ويقضي عليها بواسطة الجمع بين الاقتراع العام والحكومة التمثيلية. بيد أن المقتضيات الدينية غير المعلنة للمشكلة هي التي تمنحها مظهراً دراميًا. إن الكون الجديد الذي ينتشر تحت تأثير الدفع الثلاثي، التوجه نحو المستقبل، وشكل الدولة ـ الأمة، والإنسان الحق، يفجر الإطار الموروث عن الكون المقدس، الذي دعم حتى ذلك الوقت بنيان الحريات المكتسبة حديثاً. اهتزت الأرض في الوقت الذي اختلت فيه الآلية الداخلية. وهكذا استقرت الديمقراطية الليبرالية تحت شعار ريبة أساسية حول آليتها وتعريفها. ستكون قضية القرن العشرين الرئيسة، محاولة الرد على ذلك. [١١] موضوع الرد والبحث عن الحل هو ما سعى إليه الجزء الثالث، مقاومة التوتاليتاريات. حملت الحرب العالمية الأولى المأزق إلى ذروته: تجاوز الديمقراطية الليبرالية لحل المسائل المنبثقة معها، أو تحويلها؟ وبالتالي، ما يبدو

على مستوى هذه المهمة، هو كسر ثوري. سيكون العصر الحديدي للأديان الدنيوية، التي تعد بإعادة تأليف تماسك الجماعات المقدسة على قواعد وثنية. وبعد ذلك، عند الخروج من دياجير الحرب العالمية الثانية، ستنجح الديمقراطيات بعد محاولات عدة، في إيجاد طرق هذا التماسك الذي كان يبدو لها سابقاً محظوراً. كانت تمسك بيدها، ومن دون أن تشعر، وسائل تماسك لا داعي لأن تحسدها عليها الوحدة الدينية القديمة. هذا هو الاكتشاف الصامت الذي سيحقق لها النصر. وفي شكل مواز، وبفضل دعم النهوض الديني من قبل السياسي، ستنجح في إحداث تشابك بين عناصرها المكونة. تبدو السيادة قابلة لأن تحكم. بدأت تظهر معالم النظام المختلط. إن المشكلة التي كانت تبدو في أوائل القرن العشرين لا تُحل إلا بانقلاب ثوري على النظام القائم، تبدو اليوم تحت السيطرة. تحولت المأساة إلى نجاح. وبالتالي، يصبح لزاماً علينا أن نقارب وجهي العصر معاً.

بيد أنه من المستحيل إيجاد حل نهائي في هذا المجال. سيبث نجاح تثبيت الديمقراطيات طاقات لقفزة جديدة إلى الأمام. اختفت أرصدة البنية الدينية، محددة باختفائها المنعطف الفقهي السياسي الأخير للمسيرة الحديثة. أعيد إطلاق عملية السيادة. أعيد تحديد المتجهات المكلفة بتجسيدها حسب عمقها. اختلت كل التوازنات التي كانت قائمة في الماضي بين السياسة، والقانون، والتاريخ. يجب أن يعاد العمل مجدداً. إن هذا التحول الواسع النطاق والذي وجه مجدداً سير مجتمعاتنا منذ منتصف السبعينيات، هو الذي سيدرسه بعمق الجزء الرابع والأخير، العالم الجديد. سيعيد النظر في أزمة نمو الديمقراطية التي أغرقتنا. [١٢] وكيف نتصور النظام المختلط الذي سيمنحنا مجدداً السيطرة على الحرية، إذا كان هو ما يشكل المشكلة التي طرحت مجدداً؟ لم تنته الديمقراطية بعد من نشأتها.

تتم مقاربة هذا التطور في المسار بطريقة منتظمة، كما سبق وقلنا، وما نؤكد عليه مجدداً، ومن زاوية الوعي الذي يملكه الفاعلون، ومن خلال أفكار من يحاولون السيطرة على وضعهم. إن نشأة الديمقراطية، كما ينظر إليها اليوم، لا تفصل عن ابتكار خطاب متعدد المداخل، من خلاله يفسر الأفراد عالمهم، ويسوغون خياراتهم السياسية، ويسعون إلى فهم التاريخ وهم يشكلون جزءاً منه أو يصوغون توقعاتهم للمستقبل. الكلام على تاريخ الديمقراطية، في هذا الصدد، يجب أن يكون كلاماً على تاريخ الإيديولوجيات، بغية إعطاء اسم مناسب لشبكات القراءة تلك، والتي تتناول مستقبل السياسة، شبكات منتظمة ومتماسكة، حيث الدخول إلى عالم السيادة والحكم الذاتي يُلزمنا أن نتزود بها. لا ريب في أن من يصنعون التاريخ هم بعيدون عن الإلمام بكل التاريخ الذي يصنعونه؛ بكل تأكيد، بإمكاننا حتى أن نقول إنهم معرضون لسوء فهمه وسوء تفسيره. هذا لا يعني أن الفكر الذي يملكونه والمتعلق بالوضع الذي هم فيه، وكذلك كل ما تبقى، وقلة المعرفة التي تسلب منهم معنى ما يقومون به، لا يعتبران بُعدين أساسيين في التاريخ الذي يصنعونه. نعمل جاهدين وبطريقة منهجية على إعادة بناء هذين البُعدين، طوال المسيرة، من خلال إبراز المناطق (logiques) التي يخضعان لها. بعيداً عن التقليل من أهمية خطاب الفاعلين وفكرهم، فإن تحليلاً معمقاً، يبرز بنى المؤسسة الإنسانية والاجتماعية، هو الطريق الأسهل لإعطاء الناس حقهم. إنه الوسيلة للاعتراف لهم بأهميتهم التركيبية، من خلال إعادة وضعهم في إطار تنظيم ما هو قابل للتصديق والمعقول لدى الجماعات.

وبالتالي، هذا هو ترتيب الأسباب التي من خلالها سيعرض المشروع وينفذ. أضف إلى ذلك، شيئاً آخر، هو ترتيب الأسئلة، التي كانت على رأس مراحل تكوّن المشروع. نشأ من الظروف. انبثق من الارتباك [١٣] الذي أثارته مسيرة الديمقراطية في خلال المرحلة الأخيرة. والسبب هو أنه، بعد الابتهاج

بكل التقدم الذي أحرزته، سرعان ما لزم الأمر طرح تساؤلات عدة حول المنحى المقلق الذي انعكس سلباً عليها. إذا «كان كل تاريخ هو تاريخ معاصر» حسب ما أورده كروس Croce، فهو بشكل خاص ما ينطبق على هذا التاريخ. إنه بكل بساطة لم يكن ممكناً من دون مراجعة سليمة لتصوراتنا وأدواتنا التحليلية التي فرضها ظهور مرحلة من الحداثة تبدو مختلفة عن سابقاتها التي وجِدت في السبعينيات. إن هذه التطورات الإضافية فرضت إعادة النظر في مجمل المسيرة، وإعادة قراءة المراحل، وإعادة تحديد العوامل. إن الأمر ليس خاصية تميز التجربة التاريخية التي تتسم باستكشافات لا تنتهي، تعيد طرح تساؤلات من الماضي على ضوء ما يظهر في الحاضر. في طبيعة الحال، وفي وضع كهذا، نلجأ إلى الأدوات المفهومية، وأطر التفسيرات التي نملكها ونستعين بها. هكذا استعنت بالنموذج الذي قدمته في كتاب خيبة أمل العالم لمقاربة هذا المعطى. بيد أنه كان لا بد من اللجوء إلى بعض التصحيحات المهمة لجعله عملياً. كان لا بد من تحديد التمرحل، تنقية تحليل تأكيد وجود الديني، البحث بعمق في التكوين الداخلي لتركيبات السيادة بغية جعل النموذج على مستوى المقتضيات المرفقة لفك رموز الحاضر وإعادة قراءة الماضي.

بمعنى آخر، ما يحصل في النهاية، في سياق العرض، يأتي في الواقع في البداية، من زاوية ما يطلبه من جهد فكري. زد على ذلك، أن مقدمة جديرة بهذا الاسم، تقضي بعرض هذا الدافع الأساسي الذي نتج عن الراهن التاريخي الذي انغرس فيه التفكير. كما لو كانت سلسلة النسب هذه قد صممت كنوع من البيان الصحي لوضع اضطراب الديمقراطية الراهن. سننطلق إذاً مما علّمنا إياه الوضع الإشكالي لأنظمتنا من آلية وطبيعة، منذ هذا المنحى المزعزع الذي غالباً ما يطلق عليه اسم «ما بعد الحداثة»، الذي من دون أدنى شك، ومهما كانت العبارة قابلة للجدل، قلب ما كنا نعتقد أننا نعرفه عن الحداثة رأساً على عقب [١٤]. المشروع بمجمله يدور، بطريقة ما، حول توضيح هذه الأزمة الأكثر تضليلاً

حيث أطل نصر لم يكن أحد ينتظره سرّع من وتيرة الديمقراطيات. في الواقع، تقضي هذه الأزمة، لكي تُفهم على حقيقتها، والتي استوجب تقديرها التأني، بأن توضع مجدداً في تصور المسيرة الحديثة بمجملها؛ وتقضي، في المقابل، إعادة التفكير بكل مداخلها ومخارجها. إن الأمر يتعلق بتوضيح روح البحث ورهانه قدر المستطاع أكثر منه البدء بعمل استجواب متبادل.

ثمة سبب آخر للاضطلاع بدائرة فكر الحاضر وفهم الماضي: أهميته تكمن بأنه يشير إلى حدود المشروع. ستكون هناك تطورات أخرى، ستفاجئنا بالمقدار نفسه، نحن أو من سيخلفنا. لسنا في نهاية المطاف، وما سنصل إليه هو حتماً موقت وغير ثابت. من بداية هذه المسيرة حتى نهايتها، لم نكف عن مواجهة الاقتناع المعاكس، والشعور المنتشي ببلوغ الهدف، واليقين بامتلاك الكلمة الأخيرة، باختصار، ما باستطاعتنا توصيفه بوهم النهاية، الوهم بامتياز المرتبط بالظرف التاريخي الذي يضعنا أمام تناهٍ جذري في ظل غياب نهاية، فقط ليوهمنا بشكل دائم بالعكس. ليس من الضروري برهان آثار هذا السراب لدى من سبقونا لكي نستسلم له بدورنا. إنه الفخ بامتياز الذي يجب علينا أن نحمي أنفسنا منه. تبدأ المهمة بتقدير فقط لتبعية تصورنا لمظهر عام تاريخي مميز يكون فضلاً عن ذلك سؤالاً بليغاً.

المقدس والتخلي المطلق [١٥]

ليس بقليل عدد المراقبين الذين أظهروا ما هو تناقضي في الوضع الذي نشأ عقب نصر الديمقراطية الأخير. لم تنشأ أبداً بهذه الصلابة، لم تبدُ أبداً مهددة، بشكل تعاقبي، من فراغ وعجز. اتسعت إمبراطوريتها من دون أن تواجه معارضة، قواعدها وإجراءاتها تغلب بدقة متزايدة دوماً، روحها اخترقت العلاقات الاجتماعية ونموذج هوية الكائنات بضخامة وعمق لا مثيل لهما. وبالرغم من ذلك، ثمة سوء أو شر يهلك هذا التقدم المغتبط. نوع من فقر دم متصاعد نشّف أشكالها التي ترتفع نحو الكمال. إن الاختراق الحتمي للواقع

ينتهي بضياع فاعلية غير قابل للنقاش. يهجر النفوذ الحقيقي الآليات بقدر ما تقترب أجهزته من الكمال.

اقترحت عبارة «الديمقراطية ضد نفسها» لعرض هذا التباعد المظلم. تسعى الصيغة إلى الإشارة إلى ما هو مبتكر وجديد في الوضع بالنسبة للحالة الفرضية الكلاسيكية لتناقضات الحرية: الحرية القاتلة التي تُركت لأعداء الحرية للقضاء عليها، هتلر الذي وصل إلى السلطة بالطريقة القانونية في سنة ١٩٣٣، لإلغاء الشرعية. نحن هنا، على نقيض من معارضة مجابهة ومعلنة كهذه. الخصومة في هذا الصدد داخلية وتجهل نفسها؛ فهي تعمل من خلال القيم المؤكدة للديمقراطية وبشكل سري. إنه اندفاع أصدقاء الحرية الذي يتضح بعد ذلك بأنه بمثابة التدمير الذاتي، من دون أن يشكك ولو لحظة بوجود الحرية. الضعف والعمق يمشيان يداً بيد.

لم يعد للديمقراطية أعداء، ويجب انطلاقاً من هذا الاختفاء مقاربة هذا الاضطراب الغريب الذي يتلفها من الداخل. تتقدم منذ عصرين، ولم تكف عن مواجهة أعداء شرسين على جانبيها، يستند البعض منهم على سلطة التقليد والأمة، والبعض الآخر يرفع عالياً الوعود بالثورة. [١٦] عداوة، بدل أن تخف وتتراجع مع ترسخها، وجدت بلا انقطاع ما يجددها ويفاقمها. بلغت جهودها ذروتها في القرن العشرين، لدرجة أنها استطاعت أن تظهر وكأن الوقت الملائم لانتصارها قد أتى. في سنة ١٩٣٩، في أوروبا، هناك من قد استطاع أن يراهن على حظوظ الأنظمة البرلمانية والبرجوازية التعيسة. لقد أصبحت جيوش الاستعباد الهائلة تلك ذكرى من الماضي. لقد رأينا، في سنوات قليلة، ظلال أنبياء الماضي الباقية تتلاشى، كما سحر سحرة المستقبل الباقي على قيد الحياة. لقد علّق فجأة الدفاع عن قضاياهم. لم يعد ثمة إنسان واحد، وبشكل مفاجئ، ليحلم بعودة النظام التراتبي، أو للأيمان بمعجزة نشأة الحرية الجوهرية، بفضل تضحية الاستقلالات الفردية الأنانية. بين سنة ١٩٧٤، عندما دمرت «ثورة

القرنفل»، في لشبونة، أحد آخر أثر لردة فعل ما بين الحربين المنتصرة، وسنة١٩٨٩، عندما فتحت في برلين ثغرة في المعقل الشيوعي، فرضت الحرية نفسها، من دون قيد أو شرط أو تجاوز، كالسياسة الوحيدة المقبولة. أصبحت الديمقراطية الأفق الذي لا يمكن تجاوزه في عصرنا هذا.

انبثقت عداوة لم نكن نتوقعها، من داخل هذا التحول العام، عداوة حميمية، من دون إشارات معلنة، ولا وجه يفسر، تسكن في آلية هذا النظام نفسه الذي أصبح مسلماً به. تغيرت الديمقراطية بقدر ما ربحت. انتصرت، حتى في نفوس وعقول مناقضيها الأكثر تمرداً عليها، من خلال تحول في فهمها لذاتها الذي أرجعها إلى مبدئها الأساسي. وجدت ثانية معنى تأسيسها في الحق والقانون، في المساواة بالحرية بين أعضائها، ورجعت إلى قواعدها سليمة. من خلال إعادة الصلة مع حقوق الإنسان، كرست نفسها لتناقض غير ملموس يأكلها من الداخل. وفي الوقت نفسه، [١٧] سمح لها هذا التصالح الإجماعي بامتصاص أعدائها القدامى في بداهية مشاركة لقاعدة اعترف بها الجميع، فصلتها عن نفسها، ووضعتها في وضع تشتتي بين أسسها وأهدافها، بين فكرتها وحقيقتها، بين ما تريد أن تكون وما تستحق أن تكون.

إن مكمن الاضطراب هو ما سيؤول إليه النصر، وهو ما يجعل الوضع مربكاً إلى هذا الحد. يجب البحث عن جذور الضيق الذي أصابها في الرجوع إلى المنبع الذي دفع الديمقراطية إلى القمة، وليس إلى أي مكان آخر. ما تكسبه في التأمين على أسسها تدفعه في التشكيك في نفوذها. إن منطق تأسيسها يحرم عملها من جوهره. إن تكريس حقوق كل فرد يؤدي إلى نزع الملكية من الجميع. في خطوة أبعد، قد تصل، في اندفاعها، إلى أن ترتد ضد الجماعات التاريخية حيث من المفترض أن تترسخ فيها. إن كونية الحقوق لا تتلاءم مع خاصية الأطر السياسية حيث تنطبق. وحيث تساق لتدمير شروط تجسيدها الخاصة. أي مغالاة تتوه هذه الديمقراطية التي تدفع لقطع يديها قبل أن تبتر

رجليها لكي تكتمل بشكل أفضل؟ ألم تنتصر فقط لتستهلك في الحال من خلال التضحية بجسدها لحساب روحها المثالية؟

إن القلق مبعثر، لأن التناقض مستتر، ولأنه يسكن كل فاعل. إنها محاصِرة، علماً أن كل فرد يشعر، بالطريقة المظلمة نفسها، بأن ما تجاوزه لا رجوع عنه. لم يعد لدينا أي منفذ آخر. لم يعد لدينا أي مستقبل آخر ممكن أن نتخيله إلا الذي خصصتنا به مجدداً أسس الديمقراطية. ليس من العبث أن نصرح بأن التاريخ انتهى، بهذا المعنى: لا نرى في الواقع، أي مبادئ أخرى، بإمكاننا أن نستبدلها، غداً، بالتي تعرّف لنا، من الآن فصاعداً، كل سياسة مقبولة، وبشكل أوسع، كل تنظيم جماعي مرجو. كان القرن العشرون، في خلال أكبر مرحلة من مساره، تحت سيطرة، [١٨]، صورة الاختلاف عن المستقبل. الكل كان يعيش في انتظار تجاوز لا رجوع عنه، نوعاً ما، للفردية البرجوازية، من خلال اعتماد الكلية أو الجماعية من نوع ما، تقليدية واستبدادية للبعض، واشتراكية ومساواتية للبعض الآخر. ثمة الكثير لتمني تحقيقها، وعدد أكبر أيضاً للخشية منها، لكن الجميع وجدوا أنفسهم للتفكير والعمل يومياً في ظل هذا الأفق لمستقبل مدعو ليحلّ مكان غيره. انقلب التصور. لم يعد أمامنا إلا المثيل. إن تقديس الفردية التي تعرفنا إليها للتو، تمنعنا من تصور مبادئ أخرى للوجود الشخصي والجماعي سوى التي نطبقها. وذلك لا يمنع بتاتاً التفكير في تراجع محتمل يبعد واقع المجتمعات عن أسسها القائمة على الحق، على عكس التضافر الذي لطالما تمتعنا بالاستفادة منه. بيد أن هذا الأمر يغلق أمامنا إمكانية تخيل انبثاق قاعدة جديدة لإدارتها. وإن افترضنا أننا وقعنا مجدداً تحت نظام قمعي، فلن يكون أمامنا سوى هذا النموذج المثالي لكي يوجه تحريرنا. مهما نظرنا بعيداً، نكتشف في الواقع، أننا سجناء في التفكير بما يفرض علينا بصورة النهاية.

يبدو إذاً، إلى حد ما، ليس بقليل، هذا التاريخ المنجز مشرعاً أمام

تشكيك بالغ الأهمية. ليس لأن مبادئه التي لا يمكننا فهمها إلا بأنها نهائية لا تعطينا أي ضمان فيما يتعلق بترجمتها العملية فحسب، بل لأنها تظهر وكأنها قابلة، حين تسيطر على الواقع، لأن تعمل على تحرير نفسها من الماديات. لم نقارب شيئاً كحد للتاريخ، ولو أثرنا انزعاج أرواح هيغل، فقط لكي نجد فيه، لا سيطرة على النفس والسلم الذاتي، بل لتخليص أنفسنا من مجهول مخيف، لدرجة أنه يفجر ما نحن ملزمون أن نريده. هل حكم علينا فعلاً، من دون أي أمل بالرجوع، بالتحرك الثابت [١٩]، وبالاحتضار المؤبد لموتى أحياء ما بعد التاريخ؟ ألم يعد أمامنا، كتصور وحيد، سوى خلاء آخر الناس الاحتفالي المطلق الذين يحتفون بعجزهم عن حكم أنفسهم عند وصولهم إلى بر اليقين؟

حسب النظرية الهيغلية، إن وجود هذه السلبية، القاطنة في التطابق النظري للعقل مع نفسه، وهذا الصراع الداخلي بين العقلاني والواقع، وعمل التناقض هذا في داخل المعرفة المطلقة، كل هذه العوامل لا يمكنها إلا الدعوة إلى التشكيك في ثبات هذه المرحلة التي من المفترض أن تكون نهائية. نحن مدعوون من دون أي جدل إلى التفكير بأن هذه المرحلة تحمل في طياتها احتياطياً حركياً. من هنا تأتي الريبة أو النفور اللذين تثيرهما فكرة نهاية التاريخ، وذلك بالرغم من الأسباب الحاسمة التي تصدق عليها. إنها فكرة لا تصدق بقدر ما هي لا مناص منها. لا بد أن يكون ثمة تاريخ بعد نهاية التاريخ، بما أن هذه النهاية المزعومة تظهر بشكل إحراج يجب تجاوزه، أو مأزق ينبغي الخروج منه.

سنرى، في الواقع، أن التاريخ ليس موجوداً فحسب، بل إن هذه النهاية يجب أن تؤخذ في الحسبان، في الحقيقة، لكي تكون بداية جديدة: بداية لطريقة أخرى لوجود التاريخ، بداية من نوع آخر بالنسبة لنا، لكي نسكنها ونصنعها. ما أنجز، هو العبور من نمط تأريخ إلى آخر، كنا نتجه نحوه منذ عصرين مضيا. هذه المبادئ النهائية لا تعرّف سوى الشروط الأساسية لقاعدة مستقبل يدرك ما هو عليه وما يجب أن يبتغيه. فهو لا يؤدي إلى أي نهاية، ولا

يضمن لنا أي مدخل لنمتلك أنفسنا. بالعكس إنه يعدنا بالمزيد من الجهود التي لا نهاية لها بغية صنع أنفسنا وإيجادها، في محاولة مضنية ودائمة للتملص من الذات وإعادة كسبها حسب ما يقتضيه العمل الجماعي. إنه جوهر مسألة الديمقراطية كما تطرح علينا مجدداً من داخل النصر الذي حققته، فهي تختلط مع تعلم هذا العنصر الجديد الذي يجب علينا أن نعيش فيه.

من أزمة نمو إلى أخرى [٢٠]

ما نتطلع إليه في هذه الأجزاء هو توضيح هذه النهاية التي ليست نهاية، وتمزق الحاضر الذي يتسع من خلفها. إنها تخضع لنية فهم هذا الوضع التأزمي للديمقراطية الذي سببه تقدمها؛ إنها أنشئت لتفحص ما قد يحصل من جراء هذا التفكك المدرج في التكريس. إنها تضع مجدداً، بالتالي، الزمن المفارق حيث نعيش، في مسار طويل الأمد للإنجاز الديمقراطي. لا يوفّر التراجع الذي تسمح باتخاذه وسيلة فاعلة لتبديد غموض الحاضر فحسب، بل إنه يمثل بشكل خاص الأداة الوحيدة التي يمكننا الاعتماد عليها لاستطلاع ظلمات المستقبل بشكل معقول.

إن الدراسات التي جُمعت في الديمقراطية ضد نفسها رافقت مرحلة الازدهار الظافر للإنجاز الديمقراطي في الثمانينيات والتسعينيات. وقد جهدت هذه الدراسات في فك رموز حركتها من مظاهر مختلفة. إذ قامت بتحليل الارتباكات غير المسبوقة التي نتجت عنها كلما ظهرت. في المقابل، سعى كتاب الدين في الديمقراطية، كمحاولة أولى، إلى تحديد هذا التحول حسب تصور تاريخي. انطلاقاً من الحالة الفرنسية، سعيت لتسليط الضوء على الرابط بين تحولات الشيء السنة الذي نتج عن موجة الدمقرطة، وبين عملية خروج الدين. يجب ربط التغيرات الهائلة في المعتقد وفي التشابك بين الديني والسياسي الذي كنا له من الشاهدين، بالمرحلة المؤثرة التي تجاوزتها العملية المذكورة في خلال العقود الثلاثة من القرن العشرين، وهذا ما جهدت لبرهانه.

إن التغيرات العميقة التي ظهرت في العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني [٢١] هي الموضوع التالي، وكذلك المشاكل غير المسبوقة التي أنتجتها آلية ديمقراطية الهويات. إننا في هذا الصدد نمنهج نتائج أعمال المقاربة هذه، من خلال توسيع زوايا النظر وانطلاقاً من أمكنة أعلى وأعلى. يجب الأخذ في الاعتبار المستقبل الحديث بمجمله بغية تحديد حجم التناقضات التي نغرق فيها بشكل محدد ودقيق، وبغية الحصول على فكرة تعلل ولو قليلاً إمكانية الخروج منها.

إن الأطروحة الرئيسة التي ستناقش في هذه الصفحات، هي أن هذه العداوة الحميمة التي تؤلم الديمقراطية وتبعدها عن نفسها يجب أن تفهم كأزمة نمو. ما يثيرها هو عمق جوهرها وتطور أبعادها المختلفة. من هنا جاءت الاختلافات الصماء التي تشهدها؛ ومشكلة التأليف المركزية التي تلازمها. وذلك لأن ديمقراطية المحدثين هي ظاهرة بعيدة كل البعد عن البساطة. يصعب تقليصها بـ«المساواة في الشروط» التي علّمنا توكفيل Tocqueville كيف نفك رموز ديناميكيتها، والذي يدفعنا الوضع الراهن إلى تفضيلها. إنها الوحدة لتعددية ما. في الحقيقة، إنها تشكل نظاماً مختلطاً، في معنى يختلف تماماً عمّا كان القدماء يطلقون عليه هذه التسمية، لكن له صلة به. إن كانت العناصر تغيرت، فانصلاحية الصيغة ما زالت قائمة. إن الأمر لم يعد يتعلق بمزيج من الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، لكنه يبقى مزيجاً. تجمع ديمقراطية المحدثين ثلاثة أبعاد تترجم وتجسد، كل حسب ترتيبه، الملكية الأخيرة التي تميزها، أي السيادة. إنها مصنوعة، بشكل منفصل وغير قابل للحل، من السياسة، والقانون، والتاريخ. إنها تربط بين شكل من الجماعة السياسية ـ الدولة ـ الأمة بشكل موجز ـ مبدأ الشرعية الذي يشكل في الوقت نفسه قاعدة التأليف القانوني ـ حقوق الإنسان، باختصار، ـ وتنظيم زمني للعمل الاجتماعي، أي هذا المستقبل المنتج [٢٢] الذي نسميه التاريخ، عبر إضفاء معنى غير مسبوق لهذا المصطلح بالنسبة لما كان يتضمنه قبل القرن التاسع عشر.

نجد هنا الاتجاهات الثلاثة التي يتشكل من خلالها وجود مجتمع تحل فيه إرادة الإنسان، المصدقة والظاهرة على الصعيد الفردي، مكان الخضوع للآلهة، متجسدٍ في ترتيب شامل سبق الإرادة الفردية أيا كانت ومهما كانت، وسيطر عليها، وذلك لأن ديمقراطية المحدثين تكمن بالضبط في هذا الاقتلاع المنهجي من قبضة المقدس. إنها وليدة الخروج من الدين. إن عملية توليدها تنبع منه. ما يميزها في جوهرها وفي تعبيرها بالنسبة لسابقتها القديمة، هو هذا المنبع الذي يشكل مصدرها. يسكنها مشروع ميتافيزيقي. إنها تتطابق مع إعادة تعريف المؤسسة اللاإنسانية الاجتماعية في مجمل مظاهرها حسب الطاعة المطلقة للذات. إن أصل المشكلة البنيوية لصيغتها هو هذا الانقلاب المنهجي لاقتصاد التبعية للإله. والسبب هو أن ترابط الاتجاهات الثلاثة الذي يمر عبرها ليس تلقائياً البتة. لقد ظهرت بشكل متتال، من خلال موجات، منذ القرن السادس عشر، وهي تميل إلى أن تعمل بشكل منفصل؛ كل منها يتطلع إلى أن يكون حامل تعريف الشرط الجماعي بشكل واف وكاف. زد على ذلك أن القران بينها، الذي فُرض عليها في نهاية المطاف، هو بطبيعته مزعزع ويحمل الكثير من الصعوبات، يخيم تارة عليه الوئام والانسجام وتارة أخرى التوتر والضغط. وتارة يغلب التضامن بين عناصره وتارة الاستقلالية النسبية.

نحن بالتحديد في فترة من هذه الأوقات حيث يشتد الخلاف، والسبب هو عدم المساواة في دعم الأبعاد الثلاثة. حصلت انطلاقة جديدة للعملية التي ولدت في خلال الثلث الأخير من القرن العشرين. مرحلة من المجدي أن تعتبر نهائية، من بعض الزوايا، كونها قضت على آخر رواسب الخضوع للمقدس. ما نتج عن ذلك، هو انتشار غير مسبوق لكل من محاور عملية الحكم الذاتي الفعلية. [٢٣] اتخذنا بعمق ثلاثي الأبعاد، البعد التاريخي، والبعد السياسي، والبعد القانوني، قلب التوازن الذي كان قائماً نوعاً بين تعابيرها السابقة.

إن هذه الخطوة الإضافية من خارج التبعية الدينية، هي التي حددت

الانضمام الكوني إلى الحرية الديمقراطية. لقد سحبت من فريق الخضوع الدعم الأخير الذي كان بإمكانه الاحتفاظ به في الحياة الاجتماعية، من ناحية الارتباط بالتقاليد أو واجبات الانتماء، لكنها لم تحرم مسألة التاريخ من أن تنجز على الضفة الأخرى. كانت تتدعم بطريقة سرية، في الواقع، على قوام ديني، كانت تستمد معقوليتها من صورة اتحاد الجماعة مع نفسها نابعة من عصر الآلهة. كان الأعداء متواطئين، في الواقع. زد على ذلك أن الاعتراض والثورة تبددا معاً. من هنا جاء تكريس السيادة الكاملة الذي أردى كل احتمال لاستعدادات وحق تصرف الأفراد والجماعات بحرية إلى خانة اللامعقول. ومن هنا انبثق نصر الأصولية الديمقراطية الذي لا نزاع حوله. فهو يمثل نهاية مطاف مشوار طويل. نجد وراء خمسة قرون من بناء عالم يسير بعكس تيار ما كان دائماً القاعدة البنائية للمجتمعات الإنسانية: الخضوع لما هو أعلى منها. ها نحن هذه المرة جدياً أمام أنفسنا، محررون من كل بقايا هذا الماضي الفاقد لكل أشكاله. إلا أن هذا المبدأ المبجل لم يعطنا أدوات تشغيله وتنفيذه، بل على العكس سلبها منا.

إن هذه الخطوة النهائية نحو السيادة الميتافيزيقية ظهرت، إذاً، من خلال بداهة الحرية الديمقراطية المتجددة في ظل مظهرها المزدوج: الاستقلال الخاص والمشاركة العامة، وحماية الدائرة الشخصية وفتح دائرة الخيارات الجماعية. تُرجمت، بشكل أعمق، عبر إعادة إدراك المبدأ الذي يقول إن العالم السيد يجد مبرر وجوده في الحق والقانون [٢٤]، إنه مبدأ الفردية أو أيضاً ما يسمى بالفردانية. العالم السيد هو العالم الذي لا يتصور نفسه إلا مؤلفاً من أفراد، عملياً ونظرياً. من هنا أيضاً، الحركة المزدوجة، المدهشة جداً، التي احتلت المرتبة الأولى في العقود الأخيرة: من جهة، موجة فردانية محققة عملاقة، جعلتنا نجدد مجدداً ما كنا فقدناه من معنى لديناميكية المساواة في الشروط؛ لكن أيضاً، ومن جهة أخرى، إعادة اكتشاف، لا تقل أهمية وحتى عواقبها أوخم، لمنطق حقوق الإنسان. نحن لسنا في زمن توكفيلي فحسب، بل

نحن أيضاً في زمن انبعاث الحق الطبيعي، حيث الأمر التأسيسي استعاد الأفضلية التي كان قد فقدها منذ القرن الثامن عشر. تضاف إلى نتائج إعادة التحديد القانوني للروابط بين الكائنات حسب المساواة بالحرية المكتسبة عند الولادة، المظاهر الاجتماعية للشعور بالتشابه بين الكائنات.

بيد أن هذه الهيمنة التي استرجعها بُعد الحق والقانون، على مستوى وصول عالمنا إلى السيادة، إن كانت تمنح الديمقراطية الثقة بنفسها، فإنها لا تعطيها وسائل لتتكفل بذاتها فعلياً، وسائل تكون بمستوى وعودها النظرية. في المقابل، في الوقت الذي تسمح لها بضمان أسسها وإدراك نفسها بكل أجزائها، أبعدتها عن حكم ذاتي فاعل. لقد سجنتها في دائرة مثالية، حيث تتمتع باغتباط التطابق مع مبدئها، في حين، وفي الوقت نفسه، تقطع كل صلة لها بالأبعاد الأخرى حيث تجري عملية تحقيق السيادة. وذلك لأن في الوقت الذي كان القانون يجد نفسه مدفوعاً إلى الصفوف الأمامية، كان الشكل السياسي والعمل التاريخي ما زالا موجودين ولم يختفيا، ولم يبقيا جامدين. هما أيضاً تحركا وشهدا تطورات من أعلى المستويات. مع اختلاف ملحوظ، بالنسبة لرفع الحقوق الفردية إلى الذروة، وهو أن تعمقهما أزالهما من الوعي الجماعي. منذ أكثر من قرن، في المرحلة الممتدة من ١٨٧٠ إلى ١٨٨٠، كان البعد التاريخي يسيطر على عقول الناس. [٢٥] كان ينص قانونه ويفرض تطبيقه في الحياة اليومية. كان يجب التفكير والتطلع حسب المستقبل الذي كان يستقطب الآمال ويحدد الواجبات. لقد شكلت قيادة التغيير الاجتماعي المقتضى الأسمى. ومن المستغرب، أن تسريع التاريخ أو بالأحرى تخفيف سرعة التاريخانية أديا إلى اختفاء القلق من المستقبل. لم يعد ثمة مستقبل معلق على الرؤوس يدفع للتحرك، أو يرغم على ذلك. لم يعد من الضروري أن نحدد أنفسنا قياساً إليه. لم يعد هناك عائق محسوس يولده المستقبل: بالإمكان التصرف كما لو لم يكن موجوداً، بينما هو يقودنا اليوم أكثر مما كان يفعله في الماضي. وبشكل مواز،

قد يكون أيضاً القرن العشرون، عصر الدول، في أسوأ الحالات، عصر الحروب، والأنظمة الشمولية، وفي أحسنها، عصر تنظيم المجتمعات، وإنشاء أنظمة حماية لم تقدم مثلها أي حضارة لأعضائها الفقراء والمضعفين. كان الانتماء السياسي يُفرض كمفتاح القدر المشترك. لم يعد يمثل سوى قيد قديم، انتهى دوره، ويجب التحرر منه في أفضل المهل. لم نعد ندرك منه سوى ثقله القديم؛ الوظيفة التي يشغلها أصبحت غير مرئية. علماً أنه، من دون هذا الشكل المتضمن، يستحيل وجود كل ما تبقى، لا الحركية الاقتصادية ولا الاستكفاء الاقتصادي المذهل للأفراد. إن العجز الذي يقضم ديمقراطيتنا ليس له أي مصدر آخر. فهي تسيطر بفكرتها من دون أن يكون لها أي وطأة على التاريخ الذي صنع فاعليها، وبرفضها تحمل الإطار الذي أنشأها. وهي أيضاً وبشكل دائم تحت وطأة عوائق بنيتها التحتية التي لا تفهمها، وهي دائماً تجد نفسها منهكة بمستقبل لا تريد أن تعرفه. إنها فريسة مشكلة التشكيل. إن البعد القانوني، بالطريقة التي يسيطر فيها، لا يسمح بإدراك الأبعاد الأخرى التي يتعايش معها. هذا ما يدفعنا إلى القول إن هذه الديمقراطية، المكتفية بذاتها، لا تستطيع أن تحكم. تخبئ سلميتها خلافاً داخلياً أخطر بكثير من شجارات الماضي حول مبدئها [٢٦].
ومن دون أي شك، فإن الامتلاك الحقيقي للذات يفترض السيطرة المتعاقبة على هذه الأبعاد الثلاثة، على القاعدة التي نضعها لأنفسنا، لكنه يفترض أيضاً السيطرة على الإطار الذي نندرج فيه وعلى المستقبل الذي نفرزه؛ وفي هذه الحالة يلعب كل من هذه الأبعاد دوره بشكل مستقل عن الآخر، إن لم نقل بشكل مناقض له. ينبغي أن تعاد صياغة الترابط الاصطناعي بين السياسي، والقانوني والتاريخي. إنه الشرط الأساسي لإيجاد ديمقراطية تكون فعلاً الديمقراطية العليا التي نعتقد بأننا نمتلكها، في حين أن كل يوم يمر يشعرنا أكثر بأننا فقدناها.

هذا الوضع لديمقراطية تنسلّ وتبتعد كلما شعرنا بأننا نملكها ليس بجديد.

لديها سابقة كبيرة، من حظنا أننا نستطيع الارتكاز عليها. إنها ترجع إلى تلك المرحلة المفصلية، التي سبق وذكرناها، الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عندما تألفت الديمقراطيات الليبرالية التي نعرفها. هنا أيضا، نشهد اندفاعاً قوياً وواسعاً للشرعية الديمقراطية. إنها الفترة التي تفرض فيها نفسها بشكل لا يسمح الرجوع عنه، تحت سمات الاقتراع العام، حيث المطالبة به تشكل رأس حربتها وشعارها الملموس. يجب على الأوليغارشيات التمثيلية أن تنفتح على قانون العدد وعلى أصوات الجماهير. في سنة ١٨٨٤، سمة العصر، تخلصت حرية الإنكليز، نموذج لكل العصر، من قيودها التقليدية، التي باءت محاولتان في عامي ١٨٣٢ و١٨٦٧ للتحرر منها بالفشل، لملاقاة أو (شبه ملاقاة) قاعدة سيادة الشعب ـ شعب الأفراد، لا شعب الهيئة. تتوافق الليبرالية المدمقرطة للملكية البريطانية مع الديمقراطية الجمهورية على الشكل الأميركي والفرنسي. معاً سستشكلان نقاط الالتقاء النموذجية الثلاث، حيث تبدأ تركيبة الحريَة الليبرالية والسيادة الديمقراطية. اجتاحت الحركة والخشية من منح مكان لتمثيل الشعوب، مكاناً لن يكف عن الاتساع، الأوتوقراطيات القديمة. [٢٧] في سنة١٨٩٠، تزامن رفع القوانين المناهضة للاشتراكية في الإمبراطورية الألمانية، الذي سيثير بشكل أقوى سخط الجماهير العاملة في رايشستاج، التي تصرخ بوجه سيادة القانون الإلهي، مع الانتخابات التشريعية الأولى في اليابان. في سنة ١٩٠٦، سمح الإمبراطور فرنسوا جوزيف بالاقتراع السنة في النمسا. وفي سنة ١٩٠٥، كان لا بد لإمبراطورية القياصرة أن تخضع لضغوطات رعايا روح العصر ومقتضياته، والسماح بإقامة مجالس تشريعية تعرف بالدوما. أمام أهمية هذه الموجة، اتفق جميع المراقبين، في حوالى سنة ١٩٠٠، على الاعتراف بسمة تطورات حق المواطنة. لم يترددوا لحظة بالقول إن القرن العشرين سيكون عصر الديمقراطية. بيد أنه حتى في هذه المرحلة، وفي خضم التقدم الهائل الذي يبدو واضحاً بأن ما من شيء قد يوقفه، تسلل الارتباك والتردد، واستقر القلق. ستكون الديمقراطية، لكن أي منها؟ لأن

هذه الديمقراطية من دون قيد أو حد لا تبدو قائمة إلا لتخذل التوقعات والآمال التي علقت عليها. لا يوازي إحباط الجماهير سوى مدى توسعاتها. والنظام البرلماني الذي من المفترض أن يكون المنفذ لسيادة الأفراد، يبدو غير كاف للقيام بهذه المهمة. إنه غير منظم، غير مستقل، ومن دون وجهة يعتمدها. إنه، بكلمة واحدة، تجسيد للعجز، وذلك في خلال نهوض أمراء إقطاعية مالية وصناعية جديدة في المجتمع. عندما لا تكون سيادة النواب هزلية، ذلك يعني أن تكون لصالحها وللخضوع لرقابة الناخبين. للمناسبة، كيف يمكن تغليب الإرادة العامة في مجتمع تتصادم فيه المصالح الشخصية في كل الاتجاهات، ويصبح فيه الصراع الطبقي محور الحياة العامة؟ ليس لأن الديمقراطية لا تملك أداة حكومية فاعلة فحسب، بل لأنه عندما تُمنح الحرية لأفرادها، تنتج فوضى اجتماعية تستحيل إدارتها.

كما أن التقدم الذي أحرزته الديمقراطية في [٢٨] مرحلة الحضانة في السنوات ١٨٨٠ ـ ١٩١٤، يواكب تطور رفضية جذرية. كلما تقدمت هذه السيادة من دون سيد، ظهرت بحدة مشاريع، منفصلة عنها، تهدف إلى الاستيلاء على هذا الحكم الذي تعكسه فقط لتمنعه من القيام بعمله. يكتسب الفريق المعترض في هذا الإطار شباباً جديداً، شعاره الأمة. ويتخلى عن أحلام إصلاح المقدس لاعتناق المبدأ الحديث: الإنسان هو الذي يصنع تاريخه ويريد نفوذه. بيد أن اكتشاف الأمة يسمح له بإسكان حنينه إلى النظام التابع في داخل هذا الاستسلام اللاواعي لقيم الحكم الذاتي. إن الأمر يتعلق بترميم التماسك التنظيمي لمجتمع الأفراد المشتتين هذا، مجتمع المصالح المتعارضة، وطبقات متصارعة، وذلك غير ممكن إلا من خلال إرساء سلطة عليا لا جدال فيها، ومن خلال وضع روابط لتراتبية موجودة في كل مكان. إن مفاتيح السلطة التي تسعى الديمقراطية إلى البحث عنها من دون أن تجدها، تكمن في قواعد اتحاد الجماعات القديمة. في الطرف الآخر، حزب الثورة، يكسب لقب النبالة النهائي

في المعركة الاجتماعية من خلال تنظيم الشعب في العمل. أقنع تشخيصه العديد من المؤيدين، من خارج معسكر البروليتاريين. يُفترض أن يكون سبب عجز الحكومات والفوضى المنتشرة في المجتمعات واحداً ونفسه، في نهاية المطاف، هو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وبالتالي، بإمكان القضاء عليها إضفاء جوهر للنفوذ الجماعي. يستحيل تشييد حكومة ذاتية جديرة بهذا الاسم، لأنها ستكون حكومة الحياة المادية، وحكومة قادرة أن تمنح ما يستحقه كل فرد في آن واحد، إلا إذا شيدت على قاعدة الملكية الجماعية.

إن إقامة الديمقراطية تغذي، بالتالي، مخطط الانقلاب أو تتجاوزه. في المقابل، يسهم عمل هذه التناقضات، وانتشار هذه التباينات التامة، في تغذية الإرباك أمام عالم تصعب السيطرة عليه ومن حيث خرج هذا الرفض. [٢٩] الرفض يسوغ الرفض، في دوامة ضغوطات لا تنتهي. من هنا نشأت مفارقات مطلع القرن العشرين الآسرة: كان من المستحيل أن يسيطر إيمان البسطاء في تقدم مذهل، بهذا الهدوء المتسم بالرضى والاكتفاء؛ من المستحيل أن تجند الراديكالية المدمرة جنوداً حازمين لهذا الحد. سعادة البعض مقابل رعب الآخرين. اليقين الهادئ بمسار التاريخ لدى الأغلبية، لكن لدى عدد كبير، الدوار أمام الهاوية التي تُفتح، والإرادة المطلقة بكسر مساره لدى البعض. ليس بمقدرة أحد أن يتنبأ بما كان سيحصل من جراء هذه الضغوطات من دون الرجوع إلى نكبة آب/ أغسطس ١٩١٤، التي كانت بدورها وليدة مزيج غير واضح من تغاض تفاؤلي عن منحى صراع كهذا، وانبهار ذاتي التدمير في حدث رهيب. لكن ما هو أكيد، هو أن حمام الدماء الذي سيسيل في أوروبا سيثبت إدانة أوروبا والحكم عليها بالخبل. سيفتح الباب على مصراعيه أمام هذه التطلعات إلى السلطة الكاملة التي كانت تنمو في هوامش مسار حق الشعوب. تنتقل المبادرة إلى الرفض الشمولي. سيسيطر البحث عن بديل لعجز الحرية على بقية العصر.

غير أنه، وفي خلال لحظة الوصول، سيتضح أن هذه الأنظمة الرديئة

المنهمكة في مهامها، هي التي ستنجح في تلبية حاجة السيطرة التي أوجدتها هي. ستنجح في إعادة تشكيل نفسها، والارتقاء بتأنٍّ وألم، إلى مستوى المهمة التي أنيطت بها. ستنجح بإيجاد الطرق التي تؤدي إلى استقرار عميق غداة النصر في سنة ١٩٤٥، بعد أن أنهكت في الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤، وتزعزعت إثر أزمة ١٩٢٩، ووصلت إلى شفير الهاوية في سنة ١٩٣٩. ستنجح في تحويل هذه الانقسامات التي كانت تبدو وكأنها تحجب عن الديمقراطية فرصة الحكم، في سنة ١٩٠٠، إلى وسائل في يد الحكومة. من خلال ظرف سعيد دام ثلاثين عاماً، ستحرز توافقاً بين السيطرة على العملية السياسية، وقيادة الازدهار، والتشارك في غنائم يحميها. [٣٠] وبالتالي سيصبح فاضحاً أن تتكون القدرة التي فشلت، بصورة مفجعة، السلطات الشمولية في إنتاجها، بالرغم من سيطرتها اللامحدودة، في إطار الأنظمة الليبرالية، وهنا فقط. عدم إنسانية وسائلها لا يطاق، إذ لا شأن لها، وبدلاً من أن تقود الجماعة إلى أن تتصرف بنفسها، حتى ولو كان الثمن التضحية بعناصرها الخاصة، فقد أدت إلى تقسيم بين الحكام والمحكومين أسوأ من الذي كان من المفترض تجاوزه، وإلى تجاهل من هم القمة الشامل لمن هم في لقاعدة. القمع في خدمة التدجيل. القمع سائد، والسيطرة على القدر المشترك معدومة. إن درس تحول الديمقراطيات الليبرالية يكمن في أن قوة المشيئة ليس لها فاعلية إلا إذا ارتبطت بحرية تكونها وتحددت بها. إنه الدرس المفتاح الذي يفجر كذبة الاستبداد الهائلة بكل أنواعه، والتي جعلت العصر يحلم بأنه عصر سيطرة الإنسانية على نفسها. هذا هو معنى موجة الدمقرطة التي تتكسر منذ سنة ١٩٧٤ والتي ستبدد، في خلال خمسة عشر عاماً، مخلوقات هذا الكابوس الصاحي.

سياسة، قانون، تاريخ: التقاء وافتراق

بيد أن الموجة لم تكتف بتدمير وهمي لأسس السلطة ككل. فهي حملتنا إلى أبعد من ذلك. انقضّت على مبدأ السلطة بشكل سنةوبكل مكان. هدمت،

كونياً، قواعد هيبة الجماعي باسم الحرية. لم تفرض معيار الديمقراطية الليبرالية في العقول فحسب، [٣١]، بل غيرت الوجهات والتطلعات من الداخل. لقد وضعت في المرتبة الأولى ممارسة الحقوق الفردية، لدرجة الخلط بين فكرة الديمقراطية وبينها، وجعلتها تنسى مقتضى السيطرة الجماعية التي تتضمنها، بطريقة وجدنا أنفسنا فيها بوضع يشبه الوضع الذي خرجنا منه منذ قرن مضى. نعيد اكتشاف الارتباك الذي كان يعانيه من سبقنا. نرى شعوراً بالحرمان يتقدم بخطى الاستقلال الخاص. كما كان الحال في سنة ١٩٠٠، إننا نواجه طلاقاً بين النفوذ والحرية. مع فرق جوهري، هو أن استعادة هذا النفوذ الهارب لم يعد يحرك أحداً، إلا بشكل محدد وهامشي. يختفي من دون أن يثير أية مبادرة يائسة لاستعادة امتلاكه. لا نرى داعياً يقف ويدعو إلى وقف الفوضى القائمة. ولا نرى أي بحث حام عن بديل لتشتت غير نظامي للحاضر، سواء تحت شعار تماسك مجتمعات الماضي السلطوي، أو تحت شعار التوحيد التحرري لمجتمع الغد. يبدو واضحاً، مقارنة بالقلق الذي أثير في سنة ١٩٠٠، أن انشقاق الأفراد، وفصل النشاطات، وتضارب المصالح، وصراع المعتقدات، لم يعد يشكل مشكلة. ولم يعد يدعو إلى إيجاد حلول أكثر تكون على شكل ترميم أو إصلاح يسمحان للجماعة باستعادة التحكم بقدرها والسيطرة عليه. أكثر من ذلك، إن الخطاب النقدي الذي لم يختف البتة، والذي انتشر، وابتذل لدرجة أصبح يشكّل للجماعة طريقة مشتركة لمعالجة نفسها، يضغط في اتجاه إفراد الكائنات وتفرد الجماعات. أبعد من كل ما كان يشكل أفقه في الماضي، جعل من نفسه مُنشد تحرر الفرق. وإذا دعونا إلى تدخل السلطة، فهو للتنديد بتجاوز مبدئي لتسلطها. إنه يرفض وسائلها ويطالب بنتائجها، [٣٢]، من خلال تناقض يكشف الوضع الذي نحن فيه. نعاني ألماً نعجز عن وصفه، يوحي لنا بميل آخر، تلقائياً، بدل التورط أكثر فيه. هذا ما يعطي الشعور بالانزعاج الذي يصعب وصفه، والذي يخيم على فضاء العصر. لا نشك في طبيعة المشكلة التي كانت تواجه أسلافنا في سنة ١٩٠٠، أو ١٩٢٠، أو حتى ١٩٣٠؛ كانوا يميلون إلى

تضخيم العنصر الدرامي والعلاج المبالغ فيه؛ وإلى الراديكالية والتطرفية. يشعر خلفاؤهم المعاصرون بعدم الرضى، والإحباط العنيف، حتى من الطريقة التي تحكم بها البلاد، ومن الذين يحكمونها؛ ومع ذلك، يجدون صعوبة في تحديد ما ينقصهم؛ ولا يرون الخلاص إلا في الهروب إلى الأمام. من هنا تظهر أجواء الكرب الجماعي، والسلبية المعارضة، والهروب المدني الذي بدأ يستقر. تنقصنا الوسائل التي تصور لنا هذا التنصل، وذلك لأننا فقدنا الصورة الصحيحة للجماعي التي قد تستخدم كدعم. لم يعد وارداً لدينا شيء على غرار تملك الذات، إلا من خلال الفرد ومن زاويته. اختفى إدراك الكل، والأرجح تصور الاتكال عليه. لا يحمل الاضطراب اسماً، بما أن الكيان الذي يؤثر فيه لا أطر له ولا معالم.

وبالتالي، إذا كانت المشكلة قابلة للمقارنة من الناحية البنيوية، مع فارق بالزمن، فإن من الضروري جداً أن نلاحظ بأنها تظهر بشكل معاكس. بمعنى آخر، لم نزج في عودة أبدية للأمر نفسه. لن نعيد كرة الدورة المماثلة. لسنا مهددين، بشكل خاص، من مباحث المسوخ الشمولية. إننا نوليها ظهرنا. لم نعد نخشى هلوسات السلطة، بل أضرار قلة الحيلة. إن هذا التباين في المسارات الذي يضاف إليه تقارب الصلاحيات، هو ما يعطي وزناً وأهمية للمقارنة، لا تدعو إلى التفكير بخضوع حسب طريقة القياس، بل إنها تدعو، بالعكس [٣٣]، إلى قياس منهجي لاختلاف الحاضر على ضوء ما يربطه بالماضي. الأمر لا يتعلق بشن حرب على الماضي، بل التحضر إلى حرب جديدة بإدراك ووعي تامين لخاصية مسرحها ورهاناتها. في هذا الإطار، توفّر المقارنة أداة الرجوع غير المستحب إلى الوراء بالنسبة للمستجدات الحاضرة، واللغط قصير النظر لتفكيكها يوماً بيوم. إنها تشير إلى الجدول الزمني الذي يجب اعتماده، وتعطي فكرة عن نوع العملية التي يجب أن تنجز. تحذر بفاعلية من الاستنتاجات السريعة، من الميل الدائم إلى الشعور بالمستقبل وتيهانه. لا

نجد في ميدان العمل التاريخي سوى قريبي العهد الذين لا يكترثون للدروس التي تعلموها الأمس، ويتطلعون إلى ما سيكون غير مسبوق غداً. لا يضرنا أن نتدرب، لكي نصبح قريبي العهد بما نحن على علم بأن نكون.

إن التعارض في الإشارة بين مرحلتي ١٩٠٠ و٢٠٠٠، يرجع، بشكل طبيعي، إلى المشوار الذي قُطع في خلال هذين التاريخين. إنه يُفَسّر، بشكل خاص، بالمسافة التي قُطعت للخروج من الدين. يشير السنة ١٩٠٠، من دون أدنى شك، إلى اللحظة الحاسمة في الانتقال المفاجئ إلى الحكم الذاتي، إلى إثبات الوعي، وإلى عرض تام للاتجاهات العملية. لكن في الوقت الذي ينفذ فيه هذا الخرق، يُبقي الشكل الديني قواعده ثابتة ومتينة. والسبب لا يكمن في الإيمان الذي احتفظ بسيطرته على الجماهير الواسعة، وفي الكنائس التي بقيت سلطات اجتماعية ذات نفوذ، مع كل ما يتضمن ذلك من تصعيد للخلافات بين العلمانيين والكهنوتيين على كل الأصعدة، فحسب، بل في أن الاتحاد المقدس القديم ما زال يؤثر في الآلية الجماعية ـ يرسم علاقات التبعية، ويدير الشعور بالانتماء، ويحتفظ بالرابط بين التقليد والماضي. أي أنه ما زال إطاراً يعوق الفكر، لدى الذين يريدون جمهورية العقل أو الاشتراكية من دون إله أيضاً. إنه يشكل المرجع الدائم الوجود [٣٤] الذي منه تخرج انقسامات الحاضر في مظهرها المثير للقلق. بالإضافة إلى ذلك، إنه يقدم، بطريقة واعية لدى البعض ولاواعية لدى البعض الآخر، نموذجاً لإعادة بناء محتملة تُرجِع الاتكال على الذات الذي يختفي أو تنتجه. يجب، وبشكل مباشر، إحالة آمال الترميم أو إنشاء مجتمع منسجم مع نفسه ومتحد، التي تزدهر مع انبثاق السيادة الديمقراطية، كرد على التقسيمات التي آلت إليها، إلى رسوخ جوهري للديني. تأصلت التخيلات الاستبدادية، من دون استثناء التخيلات المناهضة للدين بشكل ظاهري، في قِوام هذا التدين الأساسي.

هذا القوام تحديداً هو الذي تبدد. نحن على بعد ألف فرسخ، في سنة

٢٠٠٠، من هذا الجو المفعم بالصراعات والإيمانية في آن. أثمر الجهد في تكريس السيادة، وتضاعفت أدواته في حوالى سنة ١٩٠٠. في هذه الفترة أنتج تراكماً للقوة الجماعية لتشكل نفسها، وتحدد ذاتها، ما جعل تسريع عملية جديدة للخروج من الدين ممكناً، وما شكل معطى لنا للبحث فيه في خلال الثلث الأخير من القرن العشرين. بيد أن هذا التحرر من الشكل الديني هو الذي شكل الخاصية المركزية لهذه القفزة الحتمية إلى الأمام لعملية السيادة. هذا ما جعلها غير مرئية بشكل كبير. كانت تعمل من العمق لا من السطح. لم تظهر عقب معارك إيمانية كبيرة، كنظيرتها في خلال عصر مضى. لم تعط سوى انتصارات من دون معارك على جيوش تصدعت من تلقاء نفسها. تُرجمت بشكل أساسي بحل صورة الاتحاد المقدس الذي كان ما زال يستولي على العقول، ويرسم العلاقات الاجتماعية. ظهرت فاعليتها العظيمة عندما قضت على الأثر غير المرئي لبنية الخضوع. نزعت عن الإيمان القديم الإرساء الذي كان يعطيها المعقولية الجماعية حتى وسط مجتمع تسوده النقاشات الحرة. ما كان يحافظ على التعلق بدين إلهي هو الوجود الملازم لشبح عريق في القدم لواحد من كل الأشياء في مجموعة الروابط بين الكائنات، أنتج اختفاءه تبدد آخر مربعات التدين التقليدي، واعتناق المؤمنين باللاهوت الديمقراطية: لا يعطي الرب لهذه الكائنات قوانينها ولا نفوذها، يترك لها تحديدها. لم يقابل تشتت المؤمنين القدامى سوى ولادة حزب الثورة الذي رأى ما كان يدعم التصميم على استعادة الجماعي ككل، وعلى التقاء علمه بنفسه، ينهاران من تحته. بيد أن الأثر البالغ لهذا الاختفاء كان في العلاقات الاجتماعية نفسها، تجريد المجتمع من التقليدية، ومن الخضوع، ومن الاندماج، ومن المأسسة، ومن الترميز: تفريغ، على فترة عقدين أو ثلاثة، واسع النطاق ومدهش. لم يبق شيئ ممّا كان يدعم الرابط النسلي الواضح والحي مع الماضي، ممّا كان يحمل تعابير سلطة كان باستطاعة أتباعها التماثل بها، أو ممّا كان يعطي معنى لانتماءات تسمح للأفراد أن تجدوا أنفسهم فيها. باختصار، تبخر كلياً كل ما كان يبقي تجربة الفاعلين

الاجتماعيين في فلك التماسك الأعلى. لم يبق شيئ ليجمعهم، إلا تحكيم القانون وتنظيم تلقائي لكل مفتوح. لذلك لم يعد هناك ما يخيفنا من إيديولوجيات النفوذ الكامل؛ تبخرت إلى ما يفوق التصور. بيد أن علينا أن نخشى عواقب رفع اليد الراديكالية هذه، التي تميل إلى نزع كل سيطرة أياً كان نوعها عن جماعة سياسية تميل بدورها إلى أن تصبح غير مرئية كما هي في حقيقتها في مجملها. لم يتم بعد تحديد الخطر وتمثيله، لعدم وجود ما يساعد في مقارنته. لا يأتي تصوره المظلم تلقائياً للتعبير عنه.

[٣٦] لكن إذا كان تم التعرف إلى التباين في الأجواء، وإذا كانت الطريقة التي تقدم فيها المظاهر مبعدة وفق المراد، تبقى المشكلة من الناحية البنيوية هي هي مع فارق زمني (عصر واحد). في سنة ١٩٠٠، كما في سنة ٢٠٠٠، وجدنا أنفسنا أمام تعمق مباشر وتعاقبي لاتجاهات السيادة الثلاثة يمنعها من الاتحاد مع بعضها، ما يجعل عملها المشترك خارجاً عن كل سيطرة، ويحول، عملياً، دون تحقيق الحكم الذاتي الذي وعدت به السيادة مبدئياً.

في سنة ١٩٠٠، ظهرت على جدول الأعمال، لأول مرة، مسألة ترابط التوجه التاريخي، مع الشكل السياسي، ومع منطق الفردية القانونية، على قاعدة وجودها المستقل، وجوهرها الذي لا يختصر. إنها الميزة المبتكرة للزمن. إن الأمر يتعلق بجمعها وربطها بطريقة تكون إدارة تناسقها ممكنة، وفي الوقت نفسه تكون كل منها أخذت حقها بالكامل، بينما يكون ميل كل منها قد فرض نفسه كمفتاح شامل وحصري للمجموعة. هذه المؤالفة ذات نوع خاص يفترض الاحتفاظ بالعناصر التي يجمعها، وهو ما سيشكل روح الديمقراطية الليبرالية، أي النظام الذي سيعمل فيه، يشبك الديمقراطية كديناميكية اجتماعية، مع الديمقراطية كعمل سياسي. نحن هنا بالضبط حيث يطلب منا الابتعاد عن الإشكالية التوكفيلية: في ثلاثينيات من القرن التاسع عشر كانت عبقرية توكفيل تكمن في فهم أن الديمقراطية، بعيداً عن تقلصها في نظام حسب التصنيفات

القديمة، هي حالة اجتماعية. وبفضل مختبر الجمهورية الأميركية الشابة، نجح في تعريف القوة التي لا تقهر لهذا العمل النطفي القادر على إنجاب عالم، «المساواة في الشروط»، وذلك بالرغم من المزيج المعقد من القديم والجديد الذي قدمته الأنظمة الملكية المحصورة بالانكليزية أو الفرنسية. لا ريب في أنه أدرك بوضوح النتائج السياسية: سيادة شعب قُدّر لها أن تتسع حتى نتائجها الأخيرة. إلا أن ذلك لا يكفي. [٣٧] لأن الكلام، في عمومه، لا يقول الكثير عن الطرق التي سيسلكها عمل هذه السيادة، ولا لأي دوافع سيستجيب. بيد أن هذا التحديد سيشكل بالضبط كل المشكلة في سنة ١٩٠٠، وسيتضح بالتالي أنها عائق. ستعيد مسألة الديمقراطية كنظام، التي أبعدت، بحق، لصالح مسيرتها كمجتمع، في الوقت الذي كان يجب عليها فيه أن تشق طريقاً وسط أنقاض العالم الأرستقراطي، لكن في المقابل، يستحيل تفاديه بعد أن تغلبت عليه تماماً المساواة في الشروط التي أصبحت في وضع يمكّنها من أن تشكل نظاماً جماعياً يكون على صورتها. ما يظهر في وقت كهذا، في الواقع، هو أن التنظيم السياسي الذي سيمنحها ترجمتها هو بعيد كل البعد عن التقلص بامتداد بسيط، أو بانحراف غير واضح لمبدأ المساواة. فهو يخضع لضرورات قوية ودقيقة من نوع آخر، تعود بالدرجة الأولى إلى جوهر الشكل السياسي، لكنها تنتج أيضاً عن اندماج عوامل أخرى، وأبعاد تضاف إلى المساواة بين الأشخاص. ستكمن حلقة تشكيل الديمقراطية في الكشف عن هذه التعددية التفاعلية، مع كل ما يرافقها من مفاجآت وتناقضات في كل الاتجاهات. لقد بدأت مع انبثاق التنوع في التراكيب التي يجب أن تجمع في رزمة واحدة. يجب أولاً الاعتراف بأن الوضع الاجتماعي الديمقراطي يتضمن محاور أخرى ومعطيات ثقيلة، وأن عمل الشعور بالتماثل بين الكائنات هو حتمي. وبالتالي، هذه المساواة محجوزة في داخل فردية تفيض بانعكاساتها الاجتماعية وتعابيرها القانونية. زد على ذلك أن المجتمع الديمقراطي، بعيداً عن الديناميكية الملازمة للعلاقات بين أعضائها، هو بشكل عام مجتمع ينتج نفسه، ويتشكل بحرية مع الوقت. تحت هذه الظاهرة من

المجتمع التاريخي يواجه المجتمع الديمقراطي مشكلة الحكومة المفتوحة. ذلك لأن القفز في مجاهيل المستقبل [٣٨]، هو أيضاً مخاطرة قد تؤدي إلى الضياع فيه. ما السبيل للتحكم بما هو في طبيعته عمل حرية غير متوقعة؟ في الواقع، وكما سنرى لاحقاً، هنا يكمن التساؤل المحرك، والمُطلق، والأولي، لسنة ١٩٠٠. حوله تدور التساؤلات الأخرى. ما يعني أن ثمة تساؤلات أخرى. إن إعطاء المجتمع الديمقراطي النظام السياسي الذي يحتاجه، الذي هو في الحقيقة قدرته على التحرك التي لا تنفصل عنه، يقضي إيجاد إطار لين يتطابق مع متطلباته. انسلت القوة الديمقراطية إلى حدود الأمة. بيد أن هذه الأخيرة تحمل عوائقها الخاصة التي يصعب تذليلها. فهي تملك، كقوة، أداتها في الدولة، والتي ما زال تحديدها يحتاج إلى توضيح مبادئها. يصعب عليها تجاوزه، لكنها تجد صعوبة في إخضاعها. إن الأمر يتعلق بالسيطرة على مجموع هذه المتطلبات - وبالنسبة للعديد من الأشخاص، كلمة «ثورة» هي الكلمة التي تبدو على مستوى تنفيذ مشروع كهذا. تصب مهامها كلها في واحدة، نشعر بذلك: يبقى علينا إيجاد وسائل هذه الوحدة. احتاج الأمر لأكثر من نصف عصر. لم يصبح التلاؤم بين المجتمع الديمقراطي والسياسة الديمقراطية نافذاً، ولم تنجح الصيغة الكاملة للديمقراطية الليبرالية بتصميم نفسها وبترسخها، إلا بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦٠. إجمالاً، من أول ظهور «الأزمة الليبرالية»، في نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر، إلى موجة الدمقرطة في أوائل السبعينيات، التي أكدت أن تمكينها قد أنجز، استلزم الالتقاء العميق بين حكومة المستقبل، والسيطرة على السياسي، والاعتراف بالفرد، قرناً تقريباً.

نحن في سنة ٢٠٠٠، تحت وطأة تجزئة هذه المؤلفة التي أنجزت بصعوبة قصوى. غيرت موجة الدمقرطة الديمقراطية من خلال إعطاء نسب جديدة لكل فرع منها، ومن خلال إعادة تحديد كاملة لأولياتها، وبالتالي، حطمت التوازن الذي بني ببطء بين إدارة التأريخ، ومصادر السياسي، ومقتضيات

القانون. [٣٩]. نحن مشتتون مجدداً بين أمور متناقضة، وتتقاذفنا ميول متعارضة. أفلتت مجدداً منا الصيغة الشاملة لعالمنا، وبطريقة مقلقة، نظراً لأن مفاتيح قدرنا أعيدت لنا علناً، ونحن نتمتع رسمياً بالسيطرة على أنفسنا. يجب إعادة تشكيل المؤالفة. يجب إعادة نسج أعضائها التي أصبحت مجدداً مبعثرة وغير متلائمة. لم نعد في البداية. نحن نعيش على مكتسبات الديمقراطية الليبرالية التي ما زالت، رغم تفككها، نظاماً منصّباً لا يسمح بالرجوع فيه إلى الوراء. إن الأمر لا يتعلق بإعادة تأسيسها من الأساس، ولا حتى «إعادة إنشائها»، إذا استعنا بعبارة لا تسيطر، صدفة في أيامنا هذه، على العقول. إن الأمر يتعلق بمنحها صيغة أعلى من خلال إعادة بناء التوازن الداخلي الذي يطلبه نمو تركيباتها. إدراك الجديد في عواملها أهم، في هذه الظروف، من ضرورة الرجوع إلى المبدأ الذي تدعو إليه «إعادة إنشائها». لا يبدو المشروع أقل صعوبة ممّا كان عليه البناء التأسيسي الأول، وذلك لأن ما هو مكتسب يشكل عائقاً بقدر ما يشكل دعماً، وانتصارات الماضي تحضر بشكل سيئ معارك المستقبل.

المرحلتان

تكمن فكرة هذه الأجزاء في توضيح هذه المرحلة من التفكيك/ إعادة البناء التي نحن فيها، وذلك على ضوء المرحلة السابقة. من خلال أول عصر للديمقراطية الليبرالية، نستطيع أن نستخلص تحليلاً أدق لطبيعتها، وتقديراً أصح للوضع الذي هي فيه، لكن باستطاعتنا أيضاً استخلاص فكرة مبررة عن التطورات التي قد أحرزتها، والمهام التي تطلبها. [٤٠]

سأبذل قصارى جهدي إذاً، في فترة أولى، في إعادة رسم مرحلة تكوين نظامنا المختلط. سأحاول أن أعرض كيف أن «أزمة الليبرالية» التي اندلعت في السنة ١٨٨٠ تقريباً هي، في عمقها، أزمة سياسية للتاريخانية، وأزمة مستقبل قابل لأن يحكم. ما يندرج عنها، هو مشكلة العجز عن السيطرة على التاريخ الذي نشكل نحن صناعه. الإنسانية تتشكل، لكن بتعريض نفسها إلى خطر

اكتشاف أنها غريبة عنها. ما السبيل لاستعادة ملكية مشروع الحرية الجماعية من نزع الملكية الذي يهددها؟ لقد أوجِدت فاعلية الدمج بين الحرية الليبرالية والقوة الديمقراطية التي نعرفها، نسبة إلى هذه المشكلة، ومن داخل البحث عن سيطرة على المستقبل. فهي تتضمن في الواقع، تشابكاً دقيقاً بين التوجه الاجتماعي نحو التغيير، ومصادر السياسي الشامل، وبين منطق الفرد وعقله. إنه الترابط من دون لغط الذي انتهى من تدعيم نفسه في نشوة الثلاثين المجيدة.

استناداً إلى هذا المسار الأولي، سأتمسك، كخطوة ثانية، بمتابعة تفكك هذه المؤالفة بدءاً من «الأزمة» المجهولة الاسم التي اندلعت في السبعينيات. سنرى كيف أن نجاح هذه التركيبة من القوى سيوجد شروطاً لانطلاق العملية إلى الأمام والتي شوشت الصورة تماماً، وقلبت الموازين القائمة، وأثارت الارتباك الذي نتخبط فيه. غيّرنا المحطة التاريخية، وانتقلنا إلى عصر آخر، إلى مرحلة جديدة، حيث يجب إعادة العمل على مسألة التشابك. لقد أدى تسريع التطور إلى إزالة المستقبل، بطريقة جعلت التاريخانية تختفي من مجال الرؤية الجماعي في الوقت الذي خف فيه مداه أضعافاً. كذلك، أدى نضج السياسي الشامل إلى طمره في الضمني في الوقت الذي كان فيه القاعدة الحصرية للوحدة الجماعية [٤١]. بفضل هذا الكسوف المزدوج وتصاعد قوته، انتقل مبدأ الفردية إلى الصف الأول. يسود منطق القانون لوحده، متمثلاً بمن يملك الإجابة عن كل الأسئلة. لقد سبق وذكرنا الآثار، علينا الآن أن نعالجها في التفصيل: نفوذ من دون محتوى يحتفل بذاته في الفراغ. لا ندري ماذا نفعل، ولا إلى أين نحن ذاهبون، نجهل ما يسمح لنا أن نكون، لكننا متأكدون من أن لدينا الأسباب لكي نحكم أنفسنا، ولا نكف عن تهنئة أنفسنا بهذا الاكتشاف. بالإمكان الكلام على أزمة سياسية للقانون بغية تحديد هذا الوضع بشكل يتطابق مع الأزمة الافتتاحية، أو أزمة قابلية حكم لكون الفردانيات. أزمة تختلف جداً عن سابقتها، ومخيفة فيما يتعلق بصفاء نواياها، بما أن من طبيعتها أن تجهل نفسها. كان الجميع على

علم بالعجز أمام التاريخ، مع كل المخاطر الجسيمة التي ترافق التطلع إلى السلطة: والجميع يجهل العجز الذي يولده القانون، عبثاً حاولت زرع الأمل البريء بالخير، فهو ما زال يحمل خطر التنويم والغشاوة. مع العلم أنه من داخل غلبة القانون هذه التي تميل إلى الانغلاق على نفسها، سيعاد دمج هدف حكومة المستقبل مع وسائل السياسي. يجب أن تكون إعادة بناء المزيج المتوازن بين الديمقراطية والليبرالية» بعيداً عن التبدد الحالي للديمقراطية في الليبرالية، برعايته وحمايته.

هذا هو المشروع الذي يبدو مفتوحاً أمامنا، كلما تأكد مأزق حقوق الإنسان وتقديس المفرد ـ مأزق لاعتبارات عدة، قد يقارن بالمسار البرلماني المعتاد، حيث غاصت الديمقراطية الليبرالية المتلعثمة لسنة ١٩٠٠. لا تبدو المهمة بسيطة؛ نميل حتى إلى وصفها بالمستحيلة. لكن حسب اقتراحات السياق المباشر، تبدو دروس المرحلة السابقة غير مستحبة. تحذر من قصر نظر قصير المدى؛ إنها تدعو إلى التفكير في تصور عملية ذات أهمية دنيوية. [٤٢] أهم من ذلك أيضاً أنها تلفت الانتباه إلى بذور المستقبل المختبئة في ارتباك الحاضر، نجدها لافتة جداً في مفعوله الرجعي، إذا عدنا إلى فترة سنة ١٩٠٠، حيث نرى الحلول ترسم في الوقت الذي تنتشر فيه المشكلة. أن نجد عندئذ عقولاً حادة لرؤية الطرق التي كانت ستسلكها السيطرة العقلانية لما يبدو غير قابل للسيطرة، على مسافة من المخارج المدهشة، يعطينا الأمل ويولد لنا واجب محاولة توضيح، بشكل مماثل، طرق حكم ما هو غير قابل للحكم. إن التجربة السابقة تعطينا الدوافع لنفترض أن حركة التخلي التي غلبت علينا تتضمن أيضاً تصورات مسبقة أو مشاريع لتملك الجماعي في تماسكه. علينا اكتشافها في خفايا مظهر لا يمت بصلة للمظهر القديم لعدم وجود نقاط مشتركة بينهما. لا يسمح عمل فك الرموز هذا بأي تنبؤات؛ لا يسمح بأي توقعات مسبقة حول الطريقة التي قد تكون فيها هذه الافتراضيات قابلة أم لا

لأن تُحيّن. لكن ليس من دون إعطاء بعض المؤشرات حول الخيارات التي تنظرنا. إن كان قُدّر لنا أن نجهل كيف سيُصنع التاريخ، فليكن بإمكاننا أن نعرف، ولو قليلاً، مما سيُصنع.

يزودنا توضيح هذه الحركات المضادة الجنينية وسيلة لا تستبدل، بمعنى آخر، الاتجاه نحو الحاضر، لأن هذا المستقبل الذي نتوجه نحوه، نحن من سيصنعه ـ إنه في كل الحالات سيخرج منا. لا يمكننا رفضه حتى ولو كنا على يقين بأنه جاء لتضليلنا. فلنضع هذه الإرادة في ما هو ممكن، وفي إدراكنا لما هو في مقدورنا. مرة أخرى، إن عملية إنجاز التاريخ هي التي تفلت منا، أكثر بكثير من معناه أو من الرهانات التي يحملها. قد تكون الديمقراطيات قد غيرت اتجاهاتها من دون رجعة، وليس ثمة احتمال تحقيق أي من احتمالات إعادة بناء تُرسم في ظل ركودها. [٤٣] لكن ذلك لا يمنع من أن يدور مسارها المستقبلي حول هذا الخيار، وأن تشكل هذه المعركة روحه، أيا كان المخرج. فلنعط على الأقل فرصة المشاركة عن دراية.

تكمن الصعوبة في خطوة توضيح كهذه، نحن نعترف بذلك، في الطابع الشامل الذي تتسم به. ليس عليها أن تشمل ردحا واسعاً من التاريخ فحسب، لكنها تفترض متابعة مسار المعايير الآتية من بعيد، أبعد بكثير من القرن العشرين، حيث تأثير كل منها كبير. يتعلق الأمر بتوضيح العلاقات بين السياسة، والتاريخ، والقانون وتطورها في خلال فترة طويلة من العصر، ما يعني إمكانية الاستناد إلى فكرة مثبتة حول مسارها السابق. إنه الشرط للبدء في فهم شيء من هذا التاريخ الفوضوي الذي اجتزناه للتو، ولكي لا نضيع أمام هذه الظروف الغامضة التي وضعنا فيها. بما أن الهدف الأول هو التوجه، وسط هذه الدياجير المضللة، فقررت إعطاء الأفضلية لبحث شامل الرؤية، لكن ذلك لا يعني أننا لن نبسط الصورة ولن ندخل إلى الجوهر إلى أبعد حد. يتقدم التحليل على خط الذروة، حيث المشهد يُقرأ بكامله. يُرجع التحليل

التحقيقات الإقليمية الضرورية لعرض الاقتراحات العامة المقدمة هنا، إلى تعمق لاحق.

تحديد أخير حول المسرح الذي يكمن فيه التحليل. إنه في جوهره، وبشكل طبيعي، مهد الديمقراطيات الليبرالية في تنوع تجاربها الصارخ، أي أوروبا الغربية، أوروبا التمزقات الدرامية في نصفالقرن العشرين الأول، أوروبا السعيدة في توحيدها قي نصفالقرن العشرين الثاني. لكن كما سبق وأشرنا، يصعب فهم مسيرة الديمقراطية الليبرالية فهماً جيداً من دون الأخذ في الاعتبار فرعها الشقيق الذي تطور في الجهة الأخرى من الأطلسي، والذي انسجم، بدءاً من ثمانينيات من القرن التاسع عشر، ومن وسط تباينها الأصلي، مع ديمقراطيات القارة العجوز. [٤٤] وسنبذل جهدنا لكي لا تغيب عيننا عن النموذج الأميركي، وكشف المقايسة التي تسمح به. تكتسب المقايسة اليوم وضوحاً هاماً مع التباين الذي يبدو ضرورياً، بين الأمة الأميركية الفخورة بنفوذها والأكيدة من دورها، وأوروبا الأمم التي لا تبالي بالنفوذ، ولا تلعب الدور الذي يجب أن تضطلع به. إن العولمة التي تحلم بها، مكفّرة عن فظائع الماضي، تمنعها من أن تنصّب نفسها كأمة، ساعية إلى حل الأمم التي ألفتها. إنه الوقت الأنسب لسبر المقايسة، وترجيح هذه التطورات المتنافسة. إن قدر الديمقراطية الليبرالية في القرن الواحد والعشرين معلق في ما يلعب ويختصم في هذا التعارض بين المتشابهات.

الفصل الأول

[٤٦]

كيف يُحكَم التاريخ

قد يبدو هذا المشروع بأكمله، من العمق، محاولة لتبسيط فكرة الديمقراطية الليبرالية، المضجرة قليلاً لأول وهلة، بسبب ابتذالها المبهم. في الواقع، حين نبدأ بإعادة بناء حقيقي لتكوينها ومسارها، وما إن نبذل الجهد للدخول في أسباب كيفية عملها، فإنها تحملنا بعيداً عن السطحيات التكوينية والسياسية التي من خلالها نشعر أننا أسياد الموقف. لا سيما وأن ثروتها تكمن في إعادة اعتبار عامة لبنية عالمنا وديناميكيته.

لمقاربة طبيعة الديمقراطية، كما بدأت تنشأ بين العامين ١٨٨٠ و١٩١٤، لا بد من إبعاد المفاهيم القانونية والسياسية التي تظهر من خلالها، والتي لا تعطينا إلا ما هو سطحي؛ ولا بد بالتالي، من أن ننظر إلى ما يكمن في الخلف. إنها النظام الذي يعمل على الإجابة على مشكلة هي في الواقع سياسية، لكن غير معرّفة على هذا النحو من قبل واضعيها: مشكلة التاريخ السياسية. زد على ذلك أن مصطلح النظام هذا ما زال غير ملائماً، إذا نظرنا إلى مفهومه السائد الضيق، كونه يتضمّا هو أكثر من تنظيم سياسي شامل. يتحقق، بالتالي، التضامن بين الوجه الليبرالي والوجه الديمقراطي في هذا النظام وفقاً لهذه الحبكة.

إن صوغ السؤال، التالي، بهذه الطريقة، يحث بدون أدنى شك على طرح

أسئلة أخرى. لماذا وكيف يطرح التاريخ مشكلة سياسية؟ ولماذا بالتحديد هذا التوقيت؟ ومن جهة أخرى، وكبداية، ما هو بالتحديد هذا التاريخ الذي تتعايش معه الإنسانية منذ الأزل؟ ما الذي سبّب بهذه الطريقة تغيير التغيير، في القرن التاسع عشر، لكي يصبح إشكالية، ويعيد انتشار السياسة بشكل كامل؟

ما زلنا نجد صعوبة بتصور التاريخ ومعالجته، حتى بعد دراسته على مدى عصرين من الزمن. أصبح بيئتنا، والوسط الذي نتطور فيه، الأرض التي نستند عليها، الهواء المعنوي الذي نتنشقه، محور أفكارنا وسلوكنا، كل هذا ونعجز عن فهمه واستيعابه. تارة يفلت منا، وتارة أخرى يخدعنا. يهيأ لنا أننا نعرفه، لأن لدينا مؤرخين يقولون لنا ما كان عليه وما هو. لكن علم الماضي هذا يخفي عنا ما هو، وما يحركنا يومياً، أي عمل جماعي موجه نحو المستقبل. يجب أن نقول كيف وماذا أصبح، ما يميز التاريخانية كما نمارسها منذ مطلع القرن التاسع عشر، عن التاريخ الذي تحمّله من سبقونا. لكن هذا الانقطاع بالضبط، هو ما تخفيه عنا معرفة المؤرخين. توهمنا بتماثل تجارب الصيرورة على مدى الزمن، وهي تخفي انقلاب الاتجاه الذي طرأ بين عامي ١٧٥٠ و١٨٥٠، والذي كان أيضاً تغيراً جذرياً للوضع. على كل وفي أبعد تقدير، نشعر بالقلق، وبشكل متكرر، من «تسريع» يصعب علينا قياسه بدقة. نحن نعتز اليوم بأنفسنا لأننا تخلصنا من أوهام التاريخ التي ضللت آباءنا وأهلكتهم، ونبيّن، بكل رضا، ما هو غير ظاهر في المستقبل لكي نتحرر من أضغاث الأحلام الخطيرة. يشكل هذا الإدراك المزعوم قمة قلة المعرفة وسوء الفهم. وكأننا نحتاج إلى تخيل المستقبل للعمل عليه. بينما الحقيقة أنه يستدعينا ويحركنا أكثر من أي شيء آخر ومن أي وقت مضى. [٤٧] إن عدم تصويره في المخيلة هو دليل على سيطرته الكاملة؛ إنه نمط وجوده العادي بدءاً من اللحظة التي وصل فيها إلى السلطة. وبالتالي نحن بعيدون كل البعد عن التحرر من الصيرورة، لأننا في خضمها أكثر من أي وقت مضى، نعمل فيها بطاقة ووسائل لا مثيل لها، لكننا ما زلنا نجهلها أكثر من أي وقت مضى.

إن هذا التفاوت وعدم الإدراك، هما اللذان يشكلان أزمة العمل الجماعي، وتشكيله السياسي حيث نحن غارقون. والخروج منها يقتضي التنبه إلى هذا البعد دائم الوجود، والذي يصعب استيعابه. إذا كان يجب على الديمقراطية أن تسترد ألوانها، وتسترجع فاعليتها لكي تكون على مستوى وعودها، لا بد لها أن تأخذ بعين الاعتبار هذا العنصر الذي تتطور بداخله، والذي يسيطر عليها. بعد عصرين من انتقال الصيرورة إلى مرحلة إنتاجها المتعمد والمقصود، جاء الوقت لأن نعي تماماً ما ستؤول إليه وكيف سنتعايش معها. إن الأمر يتعلق بتقدير أهمية التحول الهائل الذي تمثله مستقبلية النشاطات وثورة الكائن ـ المجموعة التي نتجت عنها. لم تأتيا مرة واحدة بل على دفعات. واستقرتا وانتشرتا وفقاً لحركة تعمق تدريجي استمرت على مدى القرن التاسع عشر. ما ظهر في طريقة خطرة في حوالى سنة ١٨٨٠، وقلب معايير السياسة، هو عواقبهما. لا تظهران الصيرورة كما لو أنها «تقدم»، كما كانت تريده الليبرالية السائدة، أي نحو جعل الجماعة متماثلة لذاتها بشكل أساسي، فحسب، بل وكأنها قوة تشكيل ذاتي تقضي، بشكل متعاقب وتناقضي، أن تتحرر وأن تسيطر على ذاتها. إن هذا المطلب المبهر هو الذي سيحرك تكوّن الديمقراطيات الليبرالية. ستبحث عن نفسها متلمسة طريقها وستجدها، في اندفاع التوسع الهائل لقوة التاريخانية. وحديثاً، ازدادت هذه القوة [٤٨]، وأخذت أبعاداً جعلتها تخرج من الإطار الذي كانت فيه الديمقراطيات الليبرالية على الطريقة الأولى، والتي نجحت بدرجة ما في احتوائها وضبطها. بيد أننا هذه المرة، لن ننجح باستيعابها مجدداً، إلا بدراية. ما هو مطلوب منا هو مواجهة، من خلال أخذها كما هي، قوة ابتكارنا لذاتنا التي تتسلل من ذاتنا. هذا هو الشرط لاستعادة وسائل السيطرة عليها، التي اكتسبت أول مرة ارتجالاً وعشوائية. باختصار، إن الرهان الحالي في هذا التحرك هو: القبول عن وعي بظرفنا التاريخي، بينما كل ما فعلناه حتى الآن هو الخضوع له من خلال تحريكه.

الفصل الثاني

قواعد السيادة

إن الانتقال إلى التاريخ، أي إعادة توجيه شامل للنشاطات في اتجاه المستقبل، هو، في الواقع، مظهر تسييد المجتمعات البشرية المحلية الأكثر تشتيتاً وغير المتوقع. إن الملموس في الشيء يأخذ صيغته المجردة من خلفها، لدرجة ما زلنا لم نعتد عليه حتى بعد مضي عصرين. إن إعطاء الذات قانونها يأتي، بلا جهد، ومع قوة بداهة تبدو وكأنها قضت على المشكلة. لكن على المستوى العملي، السيادة هي شيء آخر وأكثر من ذلك. السيادة هي أن تصنع شيئاً مبتذلاً إلى حد كبير، لكنه بالتالي، مفعم برهان عال، لأن هذا العمل الملموس هو السبيل لأن تفهم ذاتك. التكوين الفعلي للذات هو التكوين الذي يحمل في طياته انتصاراً على الذات من الباطن: بمنظور كهذا دخلنا بشكل كامل في عالم التاريخ، في وقت ما من سنة ١٨٠٠، مقارنة بعالم التقدم الذي كان يشجع عليه مؤرخو عصر الأنوار. تكمن السيادة إذاً في إعطاء سر كيانها إلى الزمن، إلى زمن المستقبل المفتوح حيث نذهب لإنتاج الذات، لكي تجد نفسها مجدداً وتدركها من خلال الممارسة.

تقاس بالتالي، ضرورة التفكير بعملية التسييد، حسب انتقال كهذا، مقارنة بما كان الكمال الفلسفي يتركه للتخمين. [٥٠] هناك السيادة كمبدأ نظري،

وهناك الواقع المنجز لحركة التسييد، الذي لا يكون إلا بشكل انقلاب حرفي لبنية تابعة. ليس هناك ما يشير في تجريد المبدأ إلى أن التابعية العملية كانت تكمن في سيطرة الماضي، وفي تنظيم المجتمعات البشرية المحلية حسب الخضوع للماضي. وبشكل مماثل، ليس ثمة ما يشير في فكرة السيادة ومفهومها، إلى أن تجسيدها سينقل حق انجازها إلى الصيرورة. وبالرغم من ذلك، كل شيء موجود، من وجهة نظر ما سيكون حقاً العالم حيث الإنسان يصنع قانونه الخاص.

بمعنى آخر، لا بد من إعادة وضع الانتقال إلى التاريخ في داخل عملية الخروج من الدين، بغية الإحاطة بالمداخل والمخارج في أبعادها كافة. ما يشكل بالتالي قمة الإنجاز. مع هذا الانتقال إلى المستقبل، يكون العالم البشري والاجتماعي قد حقق تحرره، على الصعيد التنظيمي، من التبعية الدينية. يشكل هذا التغير في المحور الزمني المرحلة الثالثة من الحركة. إنه يتمم تغير الشكل السياسي الذي بدأت به العملية، في مظهر انبثاق الدولة السيدة ذات القانون الإلهي، وتغير مبدأ الشرعية التي تنتشر بالمناسبة، بغية منح ركائزها القانونية للشكل السياسي الجديد المحدد على هذا النحو ـ يمكن اختصارهما بالمسلمة التالية: القانون لا يكون إلا بالأفراد. إن الدخول في الصيرورة المنتجة ينهى حلقة الترتيبات. إنه يأتي بالتركيبة النهائية للتكوين الثلاثي الأبعاد والمزعزع الذي سيصبح تكوين المجتمع السيد.

ما يستحق أن يحمل اسم الثورة الحديثة هو هذا التسلسل بين ثلاث أمواج ثورية (بأوجهها كافة التي تمثل الثورات التي نعرفها: الثورة الإنكليزية، والثورة الفرنسية، والثورة الصناعية). انطلقت جميعها من ثورة أساسية، الثورة الدينية التي اندلعت في مطلع القرن السادس عشر، ومن داخل الإيمان المسيحي [٥١]، ثورة العلاقة بين الأرض والسماء، ومنها استخلصت العبر، وضاعفتها لتستخدمها في إنشاء المدينة الدنيوية. يتم عادة استيعاب هذه الموجات الثورية،

إما من خلال الأحداث الكثيرة التي تشكل إطارها الخارجي، وإما من خلال الكتّاب الذين جهدوا في شرحها، مثل: ماكيافيل Machiavel، بودان Bodin، من يروّجون للمصلحة العامة في ثورة السياسة، هوبس Hobbes، لوك Locke، روسو Rousseau بالنسبة لثورة القانون، هيغل، ماركس، والاشتراكيين وعلماء الاجتماع بالنسبة لثورة التاريخ. بين الاثنين، ثمة، في الواقع، مستوى وسطي يربط بين هذه المظاهر الظرفية، المعقدة جداً، وبين ترتيب المعقول. أطلقنا على هذا المستوى اسم البنية الدينية للمؤسسة الإنسانية والاجتماعية، وانقلابها في بنية سيدة. هذا هو المستوى الذي أريد بشكل خاص إظهاره. سيكون التحليل ميدانياً في جزء كبير منه. سيسلط الضوء على معطيات تنظيمية وعلى ديناميكيتها الطويلة الأمد. لن نلجأ إلى الاستدلالات الزمنية والتعابير النظرية، إلا لجعل العمل محسوساً. ما زال الشكل الجماعي الذي يرسم بخجل مع وصول «الدولة» التي اكتسبت مفهومها في حوالى سنة ١٦٠٠، في طور التعريف، حتى بعد مضي أربعة قرون على ظهوره. لم ينته بعد التصور الفكري الذي كان يربط بين النظام الشرعي وعقد الحريات المتساوية. ما زال التوجه التاريخي ـ أي الفاعلية المستقبلية ـ يتعمق، وينحو إلى تماسكه منذ عصرين، تاريخ انطلاقها. تكمن الصعوبة، في كل نقطة، في التقاط الدافع الذي يحرك هذه الديناميكيات، وظروف ترجمتها الفعلية. بقدر ما هو مهم أن نستخرج المحور المنطقي الذي يتحكم بمختلف التطورات، بعيداً عن ظهورها في وقت ما، بقدر ما هو أساسي أن نحيط بما يعوقها ويحدها في كل مرحلة من مراحلها. تُقرأ الثورة من هذه الزاوية [٥٢] كانتقال حديث، حيث تأكيدات السيادة تتشكل، في كل الأوقات، بالرغم من وجود البنية التابعة. استمر تداخل الخروج من الدين في الأشكال الدينية التي قلبها. ما يشكل مفتاحاً لفك رموزه. إنه مفتاح، في الاتجاه الآخر، الوضع حيث الانتقال الحديث يبدو وكأنه وصل إلى نهايته، وحيث مكونات الثورة الحديثة أعطيت لنا لفك رموزها كما هي بنقائها، وخارج التنازلات والتداعيات التي اعتدنا على مقاربتها من زاويتها.

بغية توضيح العرض سنحاول، تحديد الخطوط الرئيسة لهذه البنية الدينية التي لطالما سنجد ظلالها وآثارها قريبة جداً منا. تختصر روح تنظيم المؤسسة البشرية والاجتماعية حسب التبعية لما هو أعلى منها، في كلمة واحدة: الوحدة، بكل ما تحمله من قوة. الخضوع للآخر هو السبيل لإنتاج الواحد: هذه هي الصيغة التي يتلخص فيها مبدأ الترتيب العام. إن الوحدة التي تترسخ بهذه الطريقة، ومن خلال الطاعة لما هو غير مرئي، ليست فقط فكرة وحدة الأحياء الحاضرين. إنها أيضاً، وحدة الحاضرين مع أحياء الماضي والمستقبل؛ إنها بشكل خاص وحدة العالم المرئي غير القابل للتفكك والانحلال، مع ما ينظمها من البعيد غير المرئي؛ إنها، من هنا، الوحدة بين الجماعات البشرية وكل شيء آخر. منذ ظهور ما يسمى خطأً، لا بد أن نستذكره هنا، «بالدولة»، أي في حوالى سنة ٣٠٠٠ قبل الميلاد، والمقصود به أجهزة السيطرة المؤسساتية، ما يعتبر محور هذه الاتحاد بين المرئي وغير المرئي هو السلطة المنفصلة. ما جرى حول هذا الظهور، والذي يشكل المنعطف الرئيس في مسيرة الإنسان، هو إعادة تركيب حسب قواعد ما للكائن ـ المجموعة وفقاً لعالم مجتمعات ما قبل الدولة. أعيد فيها توزيع الخضوع للآخر حسب طرق جديدة، وفق نشوء سلطة تجسد الآخرية، وتمنح نفوذاً أساسياً لغير المرئي بين الأحياء ـ المرئيين. [٥٣] سنعالج هذا التنظيم «المتأخر»، الذي نعتبره هو فقط، البديل للديني، منذ نشوء السياسي. هو من كان سائداً في سنة ١٥٠٠. يمر إنتاج الفرد الواحد فيه بخمسة محاور رئيسة.

١ ـ يترجم (الإنتاج) في كمالية السلطة: السلطة الكونية، القادرة وحدها على الجمع بين الأرض والسماء، من خلال ضم مجموع الكائنات الإنسانية إلى سيطرتها، ومن خلال إظهار وحدتها في اتحادها مع الله. منذ أن وجدت الدول، وهي تميل بلا مقاومة إلى التوسع الإمبريالي. ذلك أن جمع المرئي بواحد هو الأفق الملزم والأخير للشرعية بالنسبة لسلطة تعيش من انعكاس غير المرئي في المرئي.

٢ ـ يفترض ضمناً، وبشكل مترابط، تعريفاً لطبيعة السلطة كسلطة وسيطة. بطريقة مثلى، ما نجده في القمة، إذاً، هو السلطة العليا التي تجمع بين أسرار العالم الآخر، وقوة العالم الدنيوي. لكن، على الصعيد العملي، إن السلطة في جميع أشكالها وأنواعها ستحدد من خلال هذه المشاركة المجسدة في عالم الآخرة، من دون أن تطمح هذه الأخيرة بأن تكون وحدوية أو حصرية. ما يصنع السلطة، هو موقعها في مفصل حُكمين، التواصل المشخصن بين المرئي وغير المرئي، بكلمة واحدة، المقدس، في المعنى الدقيق للكلمة.

٣ ـ النتيجة: اقتصاد تراتبي للعلاقات بين الكائنات. ما يعتبر، حقاً، رابطاً، هو ما يرتبط بالأعلى منه المجسد، في نهاية المطاف، بالسيد الوسيط. التراتبية، إذا أخذنا المشكلة من الناحية الأخرى، هي الغيرية المقدسة التي تنعكس في كل مستويات المجتمع، من القمة حيث تحكم، والتي تنعكس في سلم مدرّج للمستويات العليا التي تنشر اللامساواة بامتياز في لحمة الحياة الاجتماعية بأكملها، إلى أصغر خلية عائلية. [٥٤] ما يربط البشر ببعضهم، هو الاختلاف في طبيعتهم وصفوفهم ومستوياتهم، هذا الاختلاف الذي يفصلهم، والذي يعمل النظام التراتبي على تحويله إلى وحدة.

٤ ـ استتبعت ذلك، طريقة وجود مجموعات اجتماعية، بالإمكان التقاطها عند الكلام على مبدأ الانخراط. تتمتع كل مجموعة بمبدئها المتعلق بالتماسك الداخلي. إنه يمسك ويتحكم بسلطة الاندماج التي يفرضها على أعضائه. إنه يتشكل انطلاقاً من ذلك. تسري هذه القاعدة على مجموع الوحدات الطبيعية التي تتشكل إما على قاعدة صلة الرحم، العائلة، وإما على قاعدة صلة الإقامة، القرية أم المدينة، وإما على قاعدة الصلة بالعمل، المؤسسة، وإما على قاعدة صلة التبعية، التبعية لمولى أو سيد، المملكة.

تمثل كل من هذه الوحدات، حسب ترتيبها، وحدة سياسية. تشكل كل على طريقتها مجتمعاً قائماً بذاته. تظهر بالتالي، اجتماعية مجمعة كجزر، ومربكة إلى حد كبير نظراً لفكرة «المجتمع» التي طورناها، حيث كل جزيرة تتمثل منغلقة على ذاتها ومنفتحة على الخارج في آن، وحيث تندمج تراتبياً مع باقي الجماعات من الصف الأعلى.

٥ ـ هذه الوحدة التي يُساوم عليها بطرق مختلفة، منذ الإيمان المطلق بالسلطة حتى التشكيل المادي للمجتمعات المحلية، دونت إحدى تجاربها الرئيسة في سجل الزمن. إنها تأخذ مظهر مبدأ التقليد، من خلال إعادة إعطاء الكلمة حيويتها الأصلية التي اكتسبتها عند ولادتها. فهي لا تعود إلى استمرارية العادات والمعتقدات غير الواضحة والمرغِمة، بل تشير إلى خضوع يتطابق مع ما سبق، ويتناقض مع التبعية للخارج. ما يسيطر علينا، ويتحكم بنا ليس من الأعلى فحسب، بل مما سبق أيضاً. إن القانون الذي فُرض علينا من بعيد ليس كذلك، إلا لأنه يظهر بشكل متتال وغير منفصل كما لو كان مراوحاً في مكانه منذ زمن [٥٥]، كما لو كان يعمل منذ بداية الأشياء أو منذ الترتيب الأساسي والأهم للعالم. تعتبر سلطة الماضي المؤسس أحد الأسياد المحركين للبنية الدينية، التي تسهم أيضاً بقوة في توحيد الحاضرين ـ الأحياء. إنها تجمعهم في التقوى والإيمان بقاعدة مشتركة راديكالية وسابقة. بل أكثر من ذلك أيضاً، تفتح لهم طريق الوصول إلى مثولية التجربة الإنسانية بعيداً عن الزمن. ما نحن عليه هو ما كان عليه أسلافنا، وما سيكون عليه خلفاؤنا. إن الوفاء للتقليد هو دخول الكائنات في تشارك سري يستمر ويدوم بشكل مستقل عن دورة الولادة والموت.

يكفي أن نعدد هذه السمات لرؤية التنوع الهائل للمجتمعات الحقيقية الذي أنتجه التنسيق بينها. لا تتعلق الإمبراطوريات، والممالك، والمدن، وحتى

القبائل، في فجوات الدولنة، وفي امتزاجها، باقتصاد عام واحد. سنحصل، من جانب، على ديناميكية الأمبرلة، التي تظهر باستمرار، وتشكل أفق كل أنواع الحنين، ومن جانب ثان، على الكثافة في المدينة، مع كل ما يرافقها من احتمالات مفاجئة، باستثناء التجربة اليونانية التي وفرت نموذجاً محدداً ـ امتصاص الديني، والسلطة، والتراتبية، والاجتماعية، في داخل رابط مدني، واحتمال حدوث مشاركة متساوية بين أعضاء المدينة عندئذ. وبين الاثنين، سنحصل على سلسلة الممالك الكبيرة والصغيرة، التي تتألق بسلطة المقدس بأشكاله المتنوعة، وفي القاعدة، نجد التقاسيم المحلية، المجتمعات الريفية، العائلات الكبيرة، أو شتى أنواع السيطرة الخاصة، التي تارة تحتضنها وحدة أوسع، وتارة يتركها فراغ السلطة حرة. ولو بدت الصورة متحركة لأبعد حد وألوانها غير متناسقة، إنها تخضع لانتظام لا غبار عليه. تندرج التناقضات والتباينات التي تقدمها في فلك تنظيم محدد بطريقة دقيقة جداً.

في سنة ١٥٠٠، لم يشذ المظهر الأوروبي عن القاعدة. انضمت الجمهورية المسيحية Respublica christiana. إلى هذا الاقتصاد العام، على الأقل عندما كان ينظر إليها من الخارج. [٥٦] كانت تملك مختلف أنواع السلطة الكونية، الكنيسة والإمبراطورية. إنها تقدم مجموعة غنية من الملكيات المقدسة. من البلطيق إلى إيطاليا، شهد نموذج المدينة حيوية لا شائبة فيها. لقد شفرت الإقطاعية العلاقات التراتبية، إلى أن أصبحت في وقت ما تشكل درع المجتمع السياسي. إن كان نجمها قد خف ضوؤه لصالح سلطة الملوك، فقد بقي نظام الممالك معلقاً على هرم الصفوف والامتيازات. من القرى إلى المدينة، ازدهرت مجتمعات الأجساد والجماعات. أتت الاكتشافات الإنسانية لتضفي تمجيد العصور القديمة الملحدة على التفاني للعصور القديمة المسيحية.

في الواقع، ومنذ منعطف السنة ١٠٠٠، والنقلة الإقطاعية، نشأ مجتمع جديد في أوروبا الغربية، تحت غطاء الأشكال القديمة هذه. والصراع بين هاتين

الشرعيتين الكونيتين، لم يترك مبدأهما سليماً. فقد شق الطريق أمام ارتقاء الملكيات، التي عملت كبؤر لكميائية سياسية بطيئة. رُسم فيها تدريجياً وجه غير مسبوق للمجتمع السياسي وللسلطة. أدرج الاستقرار في محيط ما مبدأ جديداً لتعريف ما يشكل الجسم السياسي. وحلّت، بشكل سري، مكان قداسة الملك الظاهرية، الوساطة من نوع آخر، أكثر إلحاداً. وبشكل غير ملموس لكن حتمي، فإن إعادة تنظيم المجتمع الإقطاعي في مجتمع تنظيمي شوهت، المبدأ التراتبي، من خلال إدخال مبدأ المساواة بين الأتراب وخضوع الهرم التنظيمي إلى مبدأ أعلى منه. إن ابتكار الشخصية المعنوية في إطار حق الجماعات ولد الأداة القادرة على تدمير التخثر العضوي للمجتمع من الداخل. أكثر من ذلك، لقد غيرت بشكل ضمني، اتجاه الزمن، من خلال إيجاد مبدأ استمرارية قادر على الحلول مكان مبدأ التقليد. ليس ثمة سمة من سمات البنية الدينية، تغيرت جوهرياً من الداخل في خلال فترة الحضانة الطويلة التي دامت خمسة عصور. [٥٧] وفي الوقت نفسه، في سنة ١٥٠٠، بقيت هذه التغيرات الحميمية غير مرئية. من الخارج، نحن أمام مجتمع يخضع في خطوطه العريضة لسيد المجتمعات الدينية.

إنها بالضبط هذه الافتراضيات غير الظاهرة التي ستطورها وتعمل عليها الثورة الحديثة. ستقلب نقطة بنقطة مجموع حركات المجتمع الديني. ستفرض، باسم الدولة، شكلاً جديداً من السلطة ومن الجسم السياسي، وسط أنقاض السلطة الكونية والقداسة الوسيطة. أمسكت الأمة، لصالحها لكن بعد أن عكستها، بديناميكية الإمبراطورية. يحل محل الاختلاف التراتبي، التناسق المساواتي كقاعدة قانونية ومعيار للواقع. يأخذ التحرر الفرداني من الترابط دور الاندماج التنظيمي. كلمة أخيرة، إن ذروة التحول، تظهر في انعكاس تسجيل المؤسسة البشرية في قيود الزمن: دعوة المستقبل تحل مكان الانجذاب إلى الماضي؛ الإيمان بمستقبل منتج يحل محل سلطة الماضي المؤسس. ما لا بد

من الإشارة إليه أيضاً، وما يدهش هو أن كل هذه السمات ستبقى في هذا الانقلاب. وإن أصبح هذا الانفصال مفتوحاً، بدءاً من القرن السادس عشر، وإن كان سيبدو أكثر وضوحاً كلما تقدم، فإن العالم الجديد الذي سيولده سيبقى لفترة طويلة، معرضاً لأن يخترقه الاقتصاد الديني الذي يخرّبه. يقوم التفكير في المستقبل والانتقال إليه على ارتباط التقليد بالماضي. توفر العلاقة التنظيمية الدعم للتثبيت الفرداني. تنصب المساواة التعاقدية في إطار الفرض التراتبي. يقوم تسييد السياسي على إرث الواجب التابع. في خلال أول نصف ألفية من عملية الخروج الديني، في خلال هذه القرون الخمس مما ما زلنا نسميه «القرون الوسطى»، وهي تسمية لم تعد صالحة، اختفى العمل على إعادة تعريف الشكل الجماعي في مظهر التقليد. في العصر الحديث، في المقابل، الانبثاق العلني للجديد، يخفي التشبع بالقديم [٥٨]. إنه يحاول أن ينسينا التحالفات التي تعقدها دائماً مظاهر السيادة مع بقايا البنية التابعة. إن هذا الإصرار هو الذي منح عصور الثورة الخمسة مظهر النقلة الحديثة. لا يمكن فك رموزها إلا على ضوء اختفاء هذه الاختلاطات. اختفت الدعائم التأسيسية التي كان يستخدمها عالم السيادة في مقاومة التنظيم التابع. ما كانت عواقب كل هذا على تنظيم الكون السيد ومسيرته؟ ماذا حصل في شأن تعريف خطوط القوة في ميدان الإنسان، الآن في الوقت الذي أصبح وحيداً أمام تحركاته؟ تكمن المسألة في معرفة ماذا أصبحت عناصر الثورة الحديثة عندما أنجزت النقلة الحديثة.

الفصل الثالث

بروز الدولة والابتعاد عن الإلهي

[٥٩]

في البداية، كانت الثورة الدينية التي أطلقها لوثر Luther في سنة ١٥١٧، ضربة البداية لظهور الأطروحات الخمس والتسعين حول التسامح في ويتنبرغ؛ في سنة ١٥٢٠، تتويج الكتابات الإصلاحية الكبيرة. قضي الأمر. انقلبت العلاقة بين الإنسان والله إلى غير رجعة. ضربت عملية لوثر مبدأ الوساطة في الصميم، تحت سمات الكنيسة، المؤسسة المحورية التي كانت تجسده في العالم المسيحي. من خلاله، أصابت النظام الواحد بأكمله، شيئاً فشيئاً. إعادة النظر في مسألة الوحدة بين السماء والأرض التي أثيرت، تشكل الخطوة الأولى باتجاه العصر الحديث. لوثر لا يجادل فيها إلا من منظار ديني. ما يرفضه، ويندد بخداعه، هو مزاعم السلطة الروحية المطلقة التي تشكل جسراً بين الله وعباده. ليس ثمة شفاعة قادرة على منح الخلاص الذي يتعلق فقط بحرية الله التي لا حدود لها، والتي تظهر عندما يوهب المخلوق رحمته. هذا التجسيد الباطني الآتي من الله يدفع كل مؤمن إلى التضرع إليه، ما دام الوصول إليه لا يكون إلا من باطن الإيمان. لكن هذا لا يمنع أن فك الارتباط بين المرئي وغير المرئي الذي يعلنه لوثر يتضمن مدى أبعد من إعادة تعريف الإيمان المسيحي. إنه يُدخل في المعركة وضع المؤسسات الوسيطة بشكل عام، بما فيها، وعلى

رأسها المملكة المقدسة، التي تحتل منذ [٦٠] زمن مكانة ملتبسة في العالم المسيحي، بسبب الوساطة بين السيد المسيح وامتداده في الكنيسة. أما العمل الذي كان يُنجز بصمت في ملتقيات المملكات، في إنكلترا، وفرنسا، واسبانيا، منذ القرن الثاني عشر، سيصبح علنياً. والإيمائية التنافسية مع الكنيسة، التي كانت تحمل تأكيد استقلالية السياسي، وتحجبه في آن، ستطرح ثمارها. ماكيافيللي Machiavel، معاصر لوثر، هو أول من سيكشف النقاب، عندما تجرأ على تسمية أسباب السياسي وغاياته الداخلية. ليس ثمة خلاص في كل هذا، بل ضرورات كسب السلطة والحفاظ عليها، والضرورات التي لا تعني السيد فقط، بما إن وجود المدينة معلق بها. إن خطوة افتتاحية بإمكاننا أن نرى من خلالها إشارة ثورة السياسي على الديني التي ستزدهر وتتألق بعيداً عن المدن الإيطالية، في إطار الممالك الكبيرة، لصالح عواقب تمزق العالم المسيحي. ثورة لن تعني طريقة النظر في السياسي بقدر ما ستعني طريقة تعريفه العملية، ومأسسته، وتشكيله الفعلي. ثورة دينية، ما دام محرّك هذا التحول سيكون الانفصال عن الله الذي اكتُشِف على أرض الإيمان.

سيعاد تعريف السلطة في طبيعتها، وصلاحياتها، وممارستها حسب غيرية الله، واستحالة الوساطة اللتين أظهرهما لوثر (تسجل أيضاً الحدث، لكن على طريقتها، إعادة تعريف الكاثوليكية في خلال مجمع الثلاثين، بين عامي ١٥٤٥ و١٥٦٣). وبدل من أن يجسد التمسك بالعالم الآخر، سيجسد غياب الله عن المجتمع الإنساني. وسيستخلص الاستنتاجات المتعلقة بطبيعة الروابط التي تربط الناس بعضهم بالبعض الآخر، وبمكانة هذه الطبيعة الخاصة في إدارة هذه الروابط. كانت الظروف ملائمة ـ الحروب الدينية التي شنت باسم الله ـ وارتقت به إلى السمو المطلق. هذه الأخيرة هي الشرط لكي يمارس سلطته السلمية، وأن يكون قادراً على ضم المجتمع بأكمله، وعلى فرض نفسه على الطوائف التي يواجهها. [٦١] بيد أن هذا هو أيضاً الموقع الذي يسمح به الفصل بين

السماء والأرض. له الحق بطريقة ميتافيزيقية بأن يطمح به. سرّعت الظروف صعوده إلى القمة. لم يتمتع الملك الوسيط إلا بتفوق نسبي، أي كانت قدسيته أنه لم يمثل أكثر من محرك وسيط في تراتبية الكائن. أمير الجسم السياسي الذي فقد كل تبعية مقدسة يرى نفسه مدفوعاً حتى علو لا شيء فوقه في هذا العالم الدنيوي. يتمتع برفعة لا تضاهى. إنه يمثل السلطة المطلقة، بمعنى آخر، ما يمكن تصوره كالأعلى على الكرة الأرضية. لا ريب في أن هذا المسار يدور تحت غطاء الدين. من هذه الناحية، ما زال التشويه الوسيطي قائماً. الظروف الملائمة دائماً، باسم الله يفرض السلام على جنود الإيمان. يستمد سلطته المباشرة من الله، سموه المطلق يضعه في مكانة تسمح له بذلك، بشكل مستقل عن الكنائس وأعلى منها. إنه من غير المجدي القول إن الاستقامة المسيحية لهذا الأساس اللاهوتي الذي يُخضع الطوائف للقضاء المدني ليست متوفرة، كما تبينها بوفرة اعتراضات الرهبان الثائرين على كل أشكال الخضوع. هذا السمو الذي يوفره الله مباشرة لا يعكس النظام الإلهي، إنه بالعكس يبرهن عن عدم وجوده، وعن اللامحدودية الملازمة لقانون السيد في ما يتعلق بالحفاظ على المجتمع الإنساني.

هكذا برزت في نهاية القرن السادس عشر دولة القانون الإلهي السيدة. قد يمكننا تحديد تاريخها، وبلورتها رمزياً في سنة ١٥٩٨، مع نهاية حروب الدين في فرنسا. لم يكتف سلام فيرفين Vervins ومرسوم نانت Nantes بالحد من هذه الصراعات الخطرة، كونهما يتعلقان بالقيمة العليا، أي قيمة الخلاص. يفرضان صورة القوة الوفاق القادرة على معالجة انقسامات من هذا النوع، وعلى الحفاظ على تعايش مجموعات تتواجه بعنف. عندئذ هذه القوة هي التي ستخلص المصطلح الناشئ «الدولة». [٦٢] إن هذا الارتفاع التحكيمي هو الذي جعل من هنري الرابع الملك المطلق بمعنى لا سابق له. لقد نُصّب ملك الدولة، مع كل الغموض الملازم لهذا الاقتران. في سنة ١٥٩٨، وفي المشهد

الأوروبي، يظهر التجديد بصعوبة. بالرغم من تمزقات المسيحية، احتفظت سلطة روما المطلقة والكونية بتأثيرها الواسع؛ كان بإمكان الناشطين المناهضين للإصلاح أن يحلموا بعد بترميم الوحدة الضائعة وسلطة البابا؛ بالرغم من فشل شارل كينت Charles Quint، كانت الإمبراطورية وما تزال تمثل حجر الزاوية في النظام الأوروبي؛ من مدريد إلى براغ، وكان منزل آل هابسبرغ ما يزال قادراً على أن يعيد لها اشراقها تحت راية الكاثوليكية؛ وعلى المستوى الأسفل، لم تكف المدن والإمارات الكبيرة والصغيرة عن تمثيل البديل عن السلطات الكبيرة. بعد خمسين عاماً، عندما أنهت معاهدة سلام ويستفالي Westphalie حرب الثلاثين عاماً الرهيبة، في سنة ١٦٤٨، أصبحت الصيغة هي القاعدة في أوروبا. أصبحت الإمبراطورية اسماً فارغاً لا أكثر، وذكرى، وإرثاً مزعجاً في ألمانيا. أصبحت إسبانيا والنمسا، في عداد القوى كغيرهما. ليس أن خلفاء القديس بطرس فقدوا دورهم كفاعلين في السياسة الأوروبية من الدرجة الأولى فحسب، بل حتى البابوية فقدت الأولوية الروحية. ليس ثمة أمير، كبير أو صغير، كاثوليكي أم إصلاحي، ينوي الخضوع للأشياء المقدسة لطالما تتعلق بالشأن العام. وبالتالي، تفرض عليه مهمته أن تطغى المصالح السياسية على وصايا الدين. في الفراغ الذي حصل بعد انحلال السلطات الكونية حلّ نظام الدول الصارم الذي يسعى لإيجاد التوازن بين القوى. لم يعد في أيدي السلطات الصغيرة إلا تقليد السلطات الكبيرة، طالما الدولنة أصبحت هي المعيار.

دولة القانون الإلهي السيدة: المفاهيم الثلاثة جديدة (حتى عندما تكون العبارة قديمة، كالحال بالنسبة للقانون الإلهي)، وكل منها مهم. إنها تشكل النظام، وفي الوقت نفسه، كل منها يؤكد مظهراً من تسييد السياسي، وتتحد ثلاثتها للتعبير عنه. [٦٣] ويظهر السياسي من خلالها، وبالكف عن أن يكون امتداداً أو بديلاً عن الديني، ويغير شكله في العملية. هذه هي باختصار، عملية التحول الحاسمة التي يجب الإحاطة بها في هذا المثلث المفهومي. النقطة

المشتركة بينها هي الانفصال، البدء في الانفصال، عن الاقتصاد الديني للواحد. تقلبه، أو تباشر بالانقلاب عليه من أربع نقاط: الكونية، الوساطة، التراتبية، والاندماج. تكمن المشكلة في إدراك منطق الشكل الذي يُرسم تحت غطائها في مكان تنظيم قديم للارتباط والتمسك بالعالم الآخر.

لنبدأ من القانون الإلهي، الفكرة الأقدم، والأكثر جدلاً، فقد سبق وأشرنا إلى ذلك، والأكثر انتقالية أيضاً. ما زالت الدولة والسيادة تكلماننا؛ لم يعد ثمة ما يقوله القانون الإلهي. تلاشت الفكرة بعد أن استهلكت. ما بقي منها هو أنها كانت المسيّر الحاسم، ثورة غير قادرة على أن تكون إلا دينية. قلبت العلاقات، فبدل أن تكون العلاقة بين الدين والسلطة، كانت بين الدين والسياسة. كانت السلطة تحت الدين، وبخدمته، وأصبحت فوقه، ما لم يكن بقدرتها شرعياً أن تفعله إلا بكفالة دينية. إنها الفائدة الثانية من هذه الفكرة التي لا تقف أمام لفت الانتباه إلى الحدود التي تقف عندها أول انتفاضة للدولة. إنِ كان ثمة تغيير في الشكل، فإنه ليس إلا في مرحلة وضع الخطوط الأولى.

«لا تأتي سلطة إلا من عند الله»: هل هناك فكرة أكثر تقليدية، أو أسخف من هذه، والتي دائماً يُستشهد بها؟ بيد أنها اكتسبت معنى ومدى لا سابق لهما، في السياق، كونها تحمل المطالبة بصلة مباشرة وحصرية بالسماء، سماء منفصلة عن الأرض، ولا يتم التواصل معها إلا من خلال المرور بسيد دنيوي. كيف تأتي السلطة أو النفوذ من عند الله؟ كل شيء يتغير من هنا، مع التغيير الضمني في مفهوم العلاقات بين الكوكبين. [٦٤] الله هو الفاصل، ما يعني أنه ما من سلطة روحية تتعلق جوهرياً بمقاصدها، وتكون مؤهلة لأن تدعو إلى مناهضة السلطة الزمنية. فالبابا، إذا أخذنا مثالاً مهماً من العصر، ليس من صلاحيته أن يُبعد هنري دي نافار Henri de Navarre عن الكنيسة، والدافع هو أنه لا يجب أن يُنصّب على فرنسا ملكاً هرطقياً مثله؛ وأن هوغونوتي مثله يحق له بإذن من الله فقط أن يكون ملكاً، من خلال تواصل ينحصر سره في تدخلات وزرائه

المزعومين. من يمسك بالسيادة في هذا العالم، بحكم موقعه الأوحد، وراديكالية تفوقه، هو فقط من يسمح لنا بأن نقول عنه أنه يتمتع بالمؤازرة الإلهية ويستفيد منها. هذا ما يؤهله دينياً أن يُخضع الأديان له. وما هو مفروغ منه هو أن ثمة جزء فردي من الخلاص لا يخضع لسلطته، جزء تحيطه حميمية العلاقة بين المؤمن والله. في المقابل، كل ما يتعلق بالتعبير السنة عن الإيمان هو من صلاحياته، طالما أن النظام في المدينة وسلامها معنيان بالأمر بشكل كبير. هذا الإذن الإلهي لا يعني أن الملك أو السيد يتدخلان شخصياً في السر الإلهي، أو يشتركان جسدياً في ما يفوق الطبيعة. إنهما بعيدان عنه روحياً وجسدياً بقدر أتباعهما. الملك يحتل المكان الوحيد حيث يتم منه الاتصال بين الكوكبين، في شكل لا يؤدي نهائياً إلى أي خلط.

بالتالي، ما يبدو حافظاً لظاهر الوساطة، هو في الحقيقة، العكس. إن سيد القانون الإلهي يعمل بعكس الملك المقدس، حتى ولو احتفظ من الخارج بالهالة. فهو يشغل وظيفة تنقله بعيداً جداً عن التقاء أو ارتباط عالم الدنيا بعالم الآخرة. إنه العامل المؤثر في الفصل بينهما. إنه العامل لضرورة لا يفوقها أحد، وهي الحفاظ على الجسم السياسي. إنه محرك العلاقة بين قوى العالم، سواء كانت علاقة سلم في الداخل، أو حرب في الخارج. إنها تفرض نفسها عليه، هو المكلف بالحكم عليها، وبتطبيقها بالتنظيم الصارم نفسه الذي يطبقه على عناصره. [٦٥]

لذلك، تشير هذه القوة المستقلة للأشياء على غرار العامل المحرك المفضل، بعيداً عن السيد بشحمه ولحمه، إلى منبر لافردي، يضمن مصلحة المجتمع الحيوية باستمرارها الموضوعي والمجهول: الدولة. تقوم الدولة وتستقر في وسط المشهد الجماعي، كاتجاه لمقتضى المصلحة العامة، وكمأوى لمقتضى العيش الذي يتطلب أن تفك رموزه على ضوء الحساب البارد والنقي، حيث يمثل السيد الأولية من دون منازع، تحت نظرة الإله الأعظم. إنه هنا،

ليعني، من خلال رفعته وسموه، أن ثمة نقطة في الفضاء الإنساني يكون فيها المجتمع الإنساني سيد وجوده وباستطاعته أن يتحكم فيه، ما يجعل موقعه مماثلاً لموقع الخالق بالنسبة لخلقه. بمعنى آخر، إنه إغلاق المجال الإنساني على نفسه من خلال اكتفائه الذاتي النسبي، اكتفاء النظام القابل لأن يحكم ويسود، والذي يحققه ويجسده القانون الإلهي. بعيداً عن ربط النظام الإنساني بالنظام الإلهي على غرار السلطة القديمة الوسيطة، إنه يعمل على تفكيكهما. على صعيد أعماله اليومية، وفقط من خلال السمو الذي يشير إليه، إنه يعيد الجسم السياسي الذي يسيطر عليه، ويديره إلى ملازمة الأسباب والمصالح التي يخضع لها، ملازمة تشكل فيها الدولة التي تطور من حوله نقطة التكثيف العملي. مع هذا التجسيد للغيرية الإلهية، يتم إطلاق الآلة الميتافيزيقية لتسييد العلاقات بين الناس.

في الوقت الذي ينجز فيه الفصل مع السماء، ينجز الانفصال مع الكوني الذي كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً غير قابل للحل مع كمال الترابط القديم. يحل مكان الديناميكية الملكية للسلطة المتوسعة، وللانضمام الكوني للجماعات الإنسانية، الديناميكية المزدوجة للسلطة، من خلال وحدة داخلية وتعددية خارجية للوحدات السياسية. هذا ما سيعبر عنه مبدأ السيادة في أحد مظاهرها المتضاربة الخارجية. [٦٦] إنه لا يصوغ مقتضى استقلالية الكيان السياسي كتركيب لوجوده فحسب، بل يحمل في طياته أكثر بكثير من ذلك وبشكل أعمق، إنه يعيد تعريف جوهره وتحديده. على عكس مجموعات مراحل الواحد، المنفتحة على الخارج، كونها دائماً قابلة لأن تشكل جزءاً ممّا هو أكبر وأوسع منها، وحتى أنها وجِدت لأن تكون جزءاً من نظام كوني. إن الكيان السيادي منغلق على نفسه وعلى الخارج. يستحيل على هذا الكيان الانضمام إلى الخارج، بسبب طبيعته التي تمنعه من ذلك. يبدو أن الوحدة التي يقال عنها أو حتى يعرف عنها أنها وحدة سياسية، هي الوحدة لا يفوقها شيئ، وليست داخل

أي نظام كوني، وتتمتع باكتفاء ذاتي (منها تستعيد السيادة، من خلال إعادة صياغته، نظام الاكتفاء الذاتي الذي كان أرسطو يرى فيه العلامة المميزة للمدينة). يستعيد الكيان السيد الكوني لصالحه، من خلال هذا الاكتفاء الذاتي. في الواقع، وما يُعتبر نقطة أساسية، هو أن الانفصال عن الكونية الإمبراطورية لا يعني انفصالاً عن بعد الكونية، بل تغييراً لموقعه ونمط ظهوره. إنه يجد نفسه غارقاً في حدود الوحدة السياسية. ما تطالب به الدولة السيدة هو الارتقاء إلى مستوى الكونية من داخل الدائرة التي تصرفها عن كل مشروع يطمح إلى الانتصار على الخارج، لتوجيهه نحو الدفاع عن الداخل وإدارته. تغيير أول يرافقه تغييرٌ ثانٍ، لا يقل عنه أهمية وحتمية بالنسبة لما يريد أن يقوله عملياً البحث عن الكونية. تتعايش هذه الدولة السيدة التي تدعي أنها تُمسك الكونية في حدودها، مع دول سيدة أخرى، تبدو وكأنها تدعي الأمر نفسه. لأن كل من يقول سيادة يقول بالضرورة تعدد السيادات. إنه الضمني الذي يكمن في مفهوم الفكرة. لا يكون نشوء أو انبثاق الدولة المكتفية ذاتياً إلا في إطار نظام دول، نظام تكون فيه لعبة التحالفات والصراعات بهدف إيجاد التوازن، هي الضامن لاستحالة تأسيس وحدة الإمبراطورية. إن معنى عصر السيادة، في الوقائع، وفي أوروبا، هو غياب الإمبراطورية من خلال الحروب. من هنا، لإحلال السلام الذي لم يعد من الممكن أن يأتي من سلطة كونية، أو للحد من فظائع الحرب التي تهدد بأن تصبح أبدية، يصبح من الضروري البحث عن ركيزة أخرى للقانون كفيلة بأن تجعل منه قانوناً يعترف به الجميع. [٦٧] تريد جميع السيادات أن تكون كونية. وبالتالي الكونية غير موجودة في واحدة منها بشكل خاص. لا يمكن أن تكون إلا بما لها جميعها من شيء مشترك بينها: الأشخاص الذين تتكون منهم. طريق مستقبلية، أفتتحها غروتيوس Grotius في قانون الحرب والسلم، في سنة ١٦٢٥، حيث كانت تهدد حرب الثلاثين عاماً بتوسعها لتطال القوى المسيحية كافة.

إن الكونية التي تطمح إليها الكيانات السيدة من داخلها، تظهر بشكل خاص في حصرية السيطرة التي مُنحت للسلطة السيدة في داخلها. إنها تمثل الوجه الآخر لمبدأ السيادة، وبالتالي، أحد الأبعاد التركيبية لمفهوم الدولة. نرى الإجابة على الانغلاق الذي يضمن سلامة المجتمع السيد من الخارج، في فصل الجهاز المكلّف بممارسة السلطة السيدة في الداخل. من يقل سيادة، يقل إنشاء سلطة منفصلة وفوق السلطات الاجتماعية أيا كانت، سلطة قادرة، بحكم جوهرها المميز والمختلف، وبحكم أوليتها المطلقة، أن تحتضن الجسم السياسي بأكمله، وقادرة على أن تطبّق مباشرة على تكويناتها الأساسية. تشمل الفكرة، بمعنى آخر، إعادة صياغة السلطة من خلال أوجهها كافة، سواء كانت من موقعها، من توسعها، أو من نمط علاقاتها مع الخاضعين لها. لتقويم، وبشكل تام، ما لم يسبق ذكره في منطق السلطة هذا، لا بد من تقدير الانفصال الذي أدرجه بالنسبة لمبادئ التراتبية والاندماج القديمة. إن السلطة السيدة ليست الحلقة المفضلة في سلسلة المستويات العليا حيث أعمال الحلقات الخاضعة هي أعمال السلطة السيدة لكن على مستوى أدنى. طبيعتها مختلفة؛ إنها تتمتع بقوة قيادة لا مثيل لها، ولا تقاوم، ولا تشارك، تنفصل عن هرم الصفوف وغزارة علاقات الولاء؛ لا تعرف إلا المتساوين في الطاعة. [٦٨] إن فوضت أحداً بالقيادة، فسيكون لعملاء تختارهم بشكل واضح لكي يمثلوها في كامل نفوذها، ولا يعملوا إلا بإمرتها. وبشكل مماثل، لا تقف سلطة السيد أمام أبواب أجسام وجماعات، أو بالأحرى أمام رؤوسها، تاركة لها التحكم بمطالبها، وأحكامها، وأوامرها من تلقاء نفسها ومن دون علمها، وإدارتها. إنها تتوجه للناس، مخترقة الجماعي. لا تعرف إلا «الأعضاء الأحرار»، حسب تعبير بودان Bodin، الأحرار بالنسبة إليها وبالنسبة لانتماءاتهم وتبعياتهم.

بيد أن كل هذا لا يجعل منها سلطة كاملة مؤهلة لأن تحكم الوجود الجماعي بأكمله. إنها لا تضم وتتكفل بالحياة الجماعية ككل؛ إنها تهتم بما

يجعل الجماعة موجودة كمجموعة. غرضها الخاص هو الرابط الذي يوفر تماسك الجسم السياسي؛ دعوتها، هي النظام الذي يسمح للكل أن يبقى، لا ما يقوم به الفاعلون في الداخل، وعلى قاعدة هذا النظام. من هنا، تكون في الوقت نفسه «مطلقة ومحدودة»، حسب صيغة أخرى لبودان صارخة بقدر ما هي لغزية. إن كانت تستنبط الشيء السنة من لاشيء، إن كانت تمنحه «الكيان والشكل»، عبر ممارسة إرادته، فإنها لا تتدخل بمضمون الحياة الاجتماعية. هذه الأخيرة موجودة من خارجها، بدءاً من الملكية الخاصة التي تشكل محورها. بالتالي، لا بد من إدراك قناة التعبير الطبيعية لهذه الإرادة والمنظّمة والمؤسِسة لاستيعاب سبب هذه الحصرية. إنها تكمن في التشريع. إن السلطة السيدة هي سلطة محدودة بمبدئيتها، وسط مطلقيتها، كونها بشكل أساسي سلطة على القوانين ومن خلالها.

غالباً ما تُخلط بلورة فكرة السيادة، من هذه الزاوية، مع تملص السياسي من دوره المؤسس. لم يعد أداة السيطرة التي تسقط من الأعلى، لا يميز نفسه كموجه طبيعي لتأسيس يفوق الطبيعة. [٦٩] انتقل إلى الصف الأول. ينفصل عن القمة، عن الصرح البشري، حيث يملك اصطفائياً مقره كجامع يسمح لمجتمع محلي أن يتشكل وفقاً للإرادة وعلى أساسها. وبالتالي، لا يكون التفوق الدنيوي الذي شكّل على هذا النحو، بكسر الترتيب الذي يفوق الطبيعة فحسب، بل بوهب الرابط الاجتماعي بطريقة طبيعية، وبافتراض تماسك تلقائي بين الجماعات الاجتماعية. المجتمع السياسي موجود لأن وجوده مطلوب ومرغوب؛ إنه معلق بعمل إرادة عليا تسحبه، بالنظام، من الفوضى التي قد يعود إليها ويختفي فيها. إن «الجسم» الذي يستحق الآن أن يسمى «سياسياً»، أخذ معنى مختلفاً جداً عن الذي كانت تقترحه التصورات الشكلية والبنيوية والوظيفية. ليس ثمة فكرة أخدع من هذه من حيث استمراريتها الظاهرية. لم يعد جسم الأجسام تعددية تدرجية لتنظيمات حيث الترابط يمر عبر منح كل منها

مكانه المناسب على سلم الوجود. إنه وحدة لكلّ متماسك من خلال إرادة واحدة ـ إرادة لا تكتفي بما تريد: مهمتها الأساسية تكمن في تحديد النظام الذي يسمح للنظام بأن يكون والحفاظ عليه. تظهر بالتالي سيادة السياسي تحت سمات محددة بشكل دقيق جداً. تمر في احتكار الرابط السياسي بشكل خاص، الذي توفره مؤسسة منفصلة عن باقي المؤسسات هدفها الترتيب الشامل، وأن تُطبق على الأفراد في آن. ما سيحتويه بشكل مكثف مفهوم الدولة، هو هذا الطابع الثلاثي المميز، والعام، والآني للعلاقة بين القاعدة والقمة. وإن انهمكت الدولة في الكوني، على حساب خاصية الشعب والأرض حيث تعمل، ليس فقط لأنها الوحيدة في مجموعتها التي تنظر إلى الكل والتي مبدئياً على علاقة مع الكل، بل لأنها، في المعطيات التي تحددها، تتعلق بظروف وجود المجتمع بشكل عام. [٧٠]

نرى أن تعبير تغيير شكل السياسي ليس قوياً كفاية. خطأه بأنه لا يقدر بشكل كافي مدى إعادة التكوين التي يتشكل على كل الجبهات، من فوق، من الخارج، ومن الداخل. من خلال الدولة السيدة ذات القانون الإلهي ينبثق المجتمع السياسي من نوع جديد، منفصلاً عن العالم الآخر، وغارقاً في منافسة مع مماثليه، ومتمتعاً بسلطة تعبّر عنه ككل. إن المجتمع السياسي، كبداية، هو المجتمع الذي يدير ظهره، في مجمله وفي تفاصيل أجهزته، للاقتصاد الديني للرابط الاجتماعي. إن هذا التغيير الحاسم في الكائن ـ المجموعة ليس أول عمل للثورة الحديثة فحسب، بل إنه يشكل الركيزة التي من دونها لا يمكنه من أن يستمر في تطوره. تقوم ولادة المغامرة في كل الاتجاهات التي كانت ستسلكها في هذه التركيبة السياسية.

بقدر ما كان مهماً وضرورياً إظهار تماسك الشكل الذي تشكل بين عامي ١٦٠٠ و١٦٥٠، بقدر ما كان ضرورياً كذلك استنباط المنطق الذي يتحكم في إعادة ظهور الكائن ـ المجموعة، وبقدر ما هو ضروري الآن رسم حدود تعبيرها

التاريخي كخطوة أولى. إن هذه النقطة أساسية لفهم المسار الذي سيأتي لاحقاً، في مظاهره الظرفية والوقائعية، كما في مظاهره البنيوية، سواء كان الأمر يتعلق بالانفصالات التي سيمر فيها، أم في أوهام تصورات لن يكف عن إثارتها لدى محركيه، أم في الأساليب التي سيأخذها تباعاً، توسع الشكل الجديد. إذا كان الاقتصاد الجديد للكائن ـ المجموعة، من جهة، محدداً في خطوطه العريضة، وإذا كان ترابطه الرئيسي اندرج بطريقة لا رجوع فيها في الوقائع، مع تأثيرات تحويلية ضخمة في وتيرتها الباطنية البطيئة، من جهة أخرى، [٧١] يبقى ظهوره نطفياً أو محتوىً. وذلك لأنها ليس لوحده. إنه تشكل وتآلف، على كل المستويات، مع التعابير الثابتة للاقتصاد القديم. هذه الأخيرة هي التي ما زالت تحتل الصف الأول. بشكل رسمي، ما زلنا في كون يتكون ويريد أن يكون بكل أجزائه دينياً. بشكل عملي، سنكون في العصرين القادمين أمام تسوية بين الشكل الديني القديم والشكل السياسي الجديد، لدرجة سنشعر فيها أن النظام التقليدي ما زال قائماً. يجب اكتشاف المختلط من تحت هذه الاستمرارية السطحية. إن كان القديم هو الذي يتحكم بتعابير الجديد، وإن كان يكبحها في توسعها، فهو أيضاً بخدمتها. هذا النظام الذي يزعم بأنه تقليدي هو أيضاً ناقل لنقيضه؛ يعمل التجديد من دون كلل على القضاء على التقليد من الداخل وحلّه.

في هذه النقطة الإستراتيجية لهذا الغموض يكمن القانون الإلهي. هنا نجد البؤرة الرمزية التي تجمع بين التبعية الدينية والسيادة السياسية. إن الأمر لا يتعلق فقط في هذا المكان الذي تلتقي فيه الأرض والسماء، بل في ما يوفر وحدتهما النهائية. هذا المبدأ لاقتصاد الواحد، يُحل ويعود بشكل تعاقبي تحت غطاء القانون الإلهي. ما يضمه هذا الأخير، في الواقع، سبق ورأيناه، هو فك الارتباط العملي مع السماء. لكنه معني بأن يتم الفصل في ظل ظاهر يبين البقاء على علاقة شرعية مميزة معه. المظاهر ليست فقط مظاهر، إنها موجّه الجوهر. والخطأ الأكبر هو حصرها في قناع يضعه الأسياد لخداع رعاياهم وتضليلهم؛

إنها تشير إلى غموض عميق يفرض نفسه على وعي الفاعلين، ويحجب عنهم المدى الحقيقي لمشاريعهم؛ تظهر الأبدية الحقيقية جداً لشكل الواحد الذي يرافق حقيقة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي تدمير التبعية المقدسة. يصب الانفصال في الارتباط. [٧٢] حتى ولو كانت العلاقة بين السيد والسماء علاقة فارغة، فهي دائماً قائمة وكأنهما واحد، وبالتالي، كأنها والجسم السياسي المكلف بقيادتها واحد. سيطبع هذا التشابك بين المقتضى القديم للاتحاد، وبين مقتضى الخضوع الجديد، بشكل دائم ومستمر مظهر الدول وولادتها. ستحتفظ بروح السيطرة المقدسة ومظهرها في ممارسة مهامها الأساسية، من دون أن تكون نائبة عن الأعلى. ستسعى للحصول على الوحدة القديمة مستعينة بوسائل الإرادة الجديدة؛ من هنا جاءت الدعوة المضاعفة إلى السلطة المطلقة. سيمَجَد بدورها التنظيمي على مستوى الدائرة الإنسانية، كما لو كان انعكاساً للنظام الإلهي. تندرج السلطة في خدمة المجتمع السفلي، في جسم السلطة المنبثقة من الأعلى. بدأت تنمو الثورات المستقبلية في ظل هذا الاقتران المخالف للطبيعة. سيكون أعمق تناقض من بين التناقضات التي ستلغم تراص هذه الدولة المطلقة: ستنهك في التماثل بجسم سياسي لا يخدمها إلا من الخارج، كلما ادعت اختراقه أكثر، انفصلت عنه أكثر، وظهرت على طبيعتها الحقيقية، أداة مبتذلة ومؤسسة منفصلة. بيد أنه وحتى بعد حل الملكية أو القضاء عليها، لا بد من وقت طويل لتعلم كيفية التفكير في دولة تحمل معاني بسيطة وغير مبتذلة، طالما انجذابها إلى الله وإلى سحر سموه ما زالا موجودين بثقلهما. ستبقى دولة الواحد، والواحد في الدولة ومن خلالها، صوراً تحمل انجذاباً لا يقاوم، حتى بعد أن فقد الله نفسه هيبته بفترة طويلة.

إن التسوية التي عقدت على هذا النحو، تحت اسم القانون الإلهي، بين عزل باطني لمبدأ الوساطة، والاحتفاظ به من الخارج، هي حجر الزاوية في الالتقاء الشامل بين التناقضات. بالتالي، فإن تجريد الدولة يكمن في تجسيد

الملكي. تقدم عندئذ السلطة المجسدة، مُكثّفة الخضوع للعالم الآخر في كائن من لحم ودم، ملتقاها للسلطة اللاشخصية التي [٧٣] لا تعرف قانوناً سوى الضرورات التافهة في هذا العالم الدنيوي. على هذا النحو أيضاً، يتعامل مبدأ السيادة مع مبدأ التراتبية. وينضم التفوق المطلق للملك إلى صرح الأنظمة القديم، مع حدوث بعض الصدامات. لم تفقد طبقة النبلاء رفعة صفوفها بالرغم من خضوعها، بل بالعكس هو من حفظ لها هذه المكانة. سيكون للتسوية مسرحها الرمزي في مشهد البلاط الملكي، الذي يعرض بحماس وبشكل تناقضي سمو الملك ومشاركة الكبار في السلطة. إنه يسيطر عليهم ولا يستطيع التخلي عنهم. وبشكل مماثل، في النهاية، تمتزج وحدة الإرادة بطرق عدة سيئة وجيدة، مع تعددية الأجسام والجماعات. إنها تجمعها من دون أن تفرقها. في هذه النقطة، يسمح التصور الشكلي والبنيوي والوظيفي القديم، وليس بإمكاننا إنكاره، بكيميائية رمزية ملحوظة: يسمح بإنقاذ مبدأ الاندماج وبتحويله في آن، من خلال استيعاب الأجسام الاجتماعية في جسم سياسي شامل.

لا بد من تحديد أن هذا المزج بين القديم والجديد، هو كل شيء إلا ثابتاً. إن حدود التسوية متنقلة. يفرض الجديد بقسوة قانونه على القديم الذي على أساسه يرسم مرغماً نموذجه. بإمكان الدولة أن تعلن عن نفسها في عملها أنها دولة تخضع للنظام المقدس؛ إن السباق على السلطة التي دخلت فيه مع منافسيها يجعل منها العامل المجرد للقدسية، والمعقلن في كل الأوقات. بين الحسابات الدبلوماسية، والمقتضيات الإستراتيجية، ومتاهة الاحتياجات العسكرية، وضرورات الابتزاز الضريبي الملحة، تعيد الشعوب الذين تحكم باسمهم إلى حياتهم اليومية، إلى أسلوب الأدوات التي من خلالها يتأكد المجتمع السياسي من وجوده. تملك الفضاء، والسيطرة على الناس، وارتفاع الموارد، والنمو السكاني: هذا هو المجال الدنيوي الذي تنحته تدريجياً. تحقق، ببطء لكن بشكل مؤكد، سيطرة التنظيم الجماعي على نفسه. إن تضامن

السيد مع كبار المؤسسة هو شيء، والسيادة في طور عملها الذي يتم من خلاله، هي شيء آخر. إنها ترسم مرجعاً مطلقاً يأخذ الصفوف تحت جناحه، تفكك العقدة القديمة للملكيات والأرستقراطيات، لكنها عاجزة عن حلها، وتعيد الخاضعين إلى الخط الواحد [٧٤]. أياً كانت نوايا أسياده، يعمل الجهاز السياسي الجديد كآلة لتسوية الشروط. زد على ذلك، أن العمل على إحلال التسوية لا ينفصل عن عمل استعادة حالة وجود الكائن بكائن آخر، ولا ينفصل عن عمل اللااندماج الذي يفكك الانتماءات الملزمة، ويعفي الأشخاص من تعريف أنفسهم كجزء متضمن بآخر. ما تتضمنه فكرتنا عن «النظام القديم» الملتبسة، هي عملية العزل الذاتي للنظام الديني والملكي القديم من خلال منطق الدولة التي أصبحت حاملة له في العصر الاستبدادي. ندرك تعقيد جردتها وتحليلها الذي لا ينتهي. إنها تشكل نسيجاً من عناصر متنافرة. باستطاعتنا أن نصفها كمخلفة. تتوفر فيها، بشكل مرئي وظاهر، كل سمات السيطرة المقدسة القديمة. وفي الوقت نفسه، إنها حديثة ومستحدثة. إنها مقر إعادة تركيب كاملة للسياسي حيث الديناميكية تمر بقناة أجهزتها البالية. لا ريب في أن الجهاز المطلق بعيد جداً عن مطلق السيادة التي تدعي به. إنها لا تملك أي وسيلة للوصول إليه سوى المرور بنقيضه. بالإضافة إلى ذلك، وتحت غطاء المطلق اللاهوتي، ما تسعى إلى نشره هو نسبية الأسباب الداخلية للمجال الإنساني. لكن هذا يعني أنه يجب فك رموز ولادة جديدة لعصر سياسي جديد، خلف هذه اللغة غير الملائمة ووسط تشنجات الواقع.

ستكون فرنسا هي موطن تشابك التناقضات. هنا سيكون حل المزيج بين الدين والعقل، السلطة المجردة وتشخيص السلطة، وبين العضوانية والفردية، صعباً جداً. هنا ستكون مسيرة الهدم الذاتي لملكية الدولة الأكثر دوياً، بمسارها السري، ونسبة النجاح التي سيشهدها الحكم المطلق، والازدهار الذي سيشهده بعد سنة ١٦٦٠. [٧٥] فشلت في إنكلترا، علماً أن التودورز Tudors قد

أعطوها كل القواعد الواعدة. لم ينجح آل ستيورت بتدعيم صرحها. وقف التمثيل القديم لأنظمة الملكية عائقاً في وجه عملية الحكم المطلق. وغلبت، في نهاية المطاف، الاستمرارية الظاهرة والحريات التقليدية، داخل السيادة الجديدة، توجت بالثورة المجيدة في سنة ١٦٨٨، بالرغم من إصلاحات سنة ١٦٦٠. سنشهد خطين للحداثة. من جهة الإنكليز، تحرير السلطة السيدة، بفضل الفصل/ الجمع بين البرلمان والملك. ومن جهة الفرنسيين، الهدم الثوري لسلطة السيد المتمثلة في الملك وإعطائها للجميع.

الفصل الرابع

[٧٧]

مؤسسة القانون وابتكار الفرد

ما سيوضحه من الخارج، وبشكل مستقل، الفقهاء والفلاسفة، هو ما يمنع تشكيله في الداخل، الارتباطات الدينية لدولة النظام القديم. إن امتداد ثورة السياسي الدينية هو في ثورة السياسي الفكرية. ثورة تزدهر مع أخرى بشكل مواز، حيث ستستمد منها نفوذها وأدواتها: الثورة العلمية للآلية، التي بدورها تعكس الابتعاد عن الديني في سماتها الخاصة، وتترجمه، أي تفسر عمل الكون المادي. تُظهر ثورة السياسي الفكرية ما هو ضمني وداخلي في نظام المفاهيم الجديدة التي باسمها ستتقدم من الآن فصاعداً مطامح السلطة: الدولة، السيادة، والقانون الإلهي. إنها تعبّر عالياً عمّا تحتفظ به هذه المفاهيم مخبأً. إنها تستنتج ما ينقله الشكل الجديد العملي الذي تسعى السلطة والمجتمع المحلي معاً إلى الاتسام به. إنها تجيب، كبداية، عن مشكلة الشرعية التي أثارها الكيان السيد الجديد، مشكلة لم يأت القانون الإلهي بأي حل كاف لها. تعطي تأسيساً جديداً قانونياً للجسم السياسي ولسلطته، يؤدي إلى إعادة التفكير بشكل حاسم في طبيعته: يستحيل إنشاؤه إلا على قاعدة قانون أعضائه الذاتي. [٧٨] وهكذا دخل، بدفع من القانون، كائن قدّر له أن يأخذ مكاناً يكبر يوماً بعد يوم: الفرد. ذلك لأن الأمر أكبر من مبدأ شرعية مجرد في ابتكار العقد الاجتماعي؛ الأمر

يتعلق بمبدأ ملموس لتركيبة الجماعي، بديناميكية شاملة للعلاقات بين الكائنات. زد على ذلك، أن إعادة تعريف مجال البشري ـ الاجتماعي حسب الأصول، وعلى ضوء القانون، لن تتوقف عند إظهار أساسها الثابت فحسب؛ بل ستذهب أبعد من ذلك إلى حد الوصول إلى توضيح كمال آليتها المستقلة. هذا الانتقال من التأسيس التعاقدي إلى هدف السيادة يشكل صلب ثورة القانون الطبيعي الحديث، من لفياثان Leviathan في سنة ١٦٥١ إلى العقد الاجتماعي في سنة ١٧٦٢. منذ ذلك الحين، أصبح القانون الطبيعي العامل المحرّك الذي عُيّن للتنديد بكل ما هو قديم، حيث كانت دولة القانون الإلهي السيدة قابعة. نشأ من رحمها، لكنه انتهى في أن يتحول إلى مولد طاقاته غير المنجزة. قطعت ثورة حقوق الإنسان حبل الخلاص بين شكل الدولة والتجسيد الملكي؛ حررت منطق السياسي من شوائب المقدس التي نشأت فيها. إلا أن الشكل السياسي أفلت من هذه العملية من الآلة القانونية التي أعطته وجوده؛ وظهر وكأنه خارج عن سيطرتها. ما الذي يسمح بأن يُنظر إلى الثورة الفرنسية وكأنها أول ظاهرة للمشكلة التي تقلقنا اليوم، مشكلة تصحيح وتوحيد الأبعاد التي، من أجل أن تكون متضامنة، تشكل أيضاً إشكالية في عملهما معاً ـ بكلمة واحدة، إنها مشكلة اختلاط نظامنا. حتى ولو انبثق الأفراد من الشكل الدولني؛ وحتى ولو شكّل أداة تحررها، فإن تأليف دولة على قاعدة الفردانية القانونية المنظّمة يبدو في هذه الفترة الاستفتاحية مهمة مستحيلة. والسبب هو أننا، من جميع النواحي، أمام مناطق «logiques» قوية يحمل كل منها رؤية كاملة لمؤسسة البشري ـ المجتمعي. يميل السياسي إلى أن يكون لوحده الإجابة الكافية عن مسألة الكائن ـ المجموعة؛ بيد أن تركيب الجماعي بدءاً من الأفراد يعمل كما لوكأنه يملك الإجابة عن كل شيء. [٧٩] كيف يمكن الجمع بين أبعاد تؤخذ على أنها شاملة بينما هي جزئية؟ هنا ستكمن مشكلة الحداثة في نهاية مرحلة الثورة الحديثة التي كانت تهدف إلى إضافة معيار نظري على الشكل العملي الجديد.

يصعب علينا فهم انطلاقة القانون السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر من خارج الإطار المسبق الذي توفره له ثورة الدولة. فهو ينبع منه ويشكل امتداداً له، إذ يسمح له بقراءة ما هو خفي، ومنه يستمد الأسئلة المحركة، ويستثمر المصادر غير الظاهرة. إن تفريد علاقة الطاعة حين يتعلق الأمر بالسيادة، وانغلاق الكيان السياسي على ذاته، واكتفائه بذاته، والإرادة دائمة الوجود التي تمنحه تنظيمه، واصطناعية المؤسسة البشرية: كل هذه التعابير التي تهدف إلى تجديد مفهوم الكائن ـ المجموعة الشرعي برمته، تخرج ممّا يُرسم أو يُخطط بشكل مربك في إعادة توجيه الممارسة. في الواقع، يأتي الباعث الانطلاقي من الجهتين. تطالب الدول الشكل الجديد بأن يعيد اعتبارها من زاويتين، من الخارج، أي بعضها بالنسبة لبعضها الآخر، ومن الداخل، من وجهة نظر تماسكها الداخلي. وبالتالي، يصبح القانون الطبيعي مزدوجاً، كما تختصره العبارة «قانون الطبيعة وقانون البشر». فسيكون عندئذ القانون بين الدول، والقانون المؤسس للدول. نحن نميل إلى تفضيل البعد الثاني، بسبب مدى تداعياته وما سينتج عن ملحقات. بيد أنه لا يجب أن ينسينا البعد الأول، ذلك لأهمية دوره التمريني.

لقد أشرت إلى ذلك في ذكري لغروتيوس Grotius، عندما أثار زوال المجتمع الكوني من النوع البشري وحكامه المطلقين، مشكلة كبيرة فيما يتعلق بالمعايير التي قد تفرض على الجميع وسط هذا التشتت. هل بقي شيء ممّا يشبه القانون بين وحدات سيدة ومتفرقة جداً، وتعددية، ولا تسمح بأن يكون ثمة شيء فوقها؟ [٨٠] ما الذي يسمح بالحكم بين مزاعمها المتنافسة، وبتسوية النزاعات بينها أو حتى الحد منها، وبالحفاظ على الاتفاقات بينها؟ خطر الحرب المعلن يقضي بإيجاد محك توافق كوني. ينبغي إذاً، التأسيس بطريقة أخرى ما لم يعد يعطَ بشكل قواعد تعايش مسبقة. علماً أن ثمة إنسانية مشتركة باقية بين هذه الكيانات المتباينة. يجب البحث من هذه الزاوية عن القاعدة التي تسللت.

لا يمكنها أن تكمن إلا في أفراد تكون إنسانيتهم مصنوعة من قانون، ويكون وجودهم القانوني تلقائياً، يأتي قبل وجودهم كأعضاء في دول متنافسة ـ كما تؤكد عليه الحماية التي اعترف لهم بها قانون الحرب عرفياً. هكذا يؤدي تقسيم السيادات إلى إعادة تأسيس قانون الإنسانية بالمجمل الذي يسعى إلى تحديد الفرد كنقطة ارتكاز الكوني الوحيدة التي يمكن تخيلها، على عكس كل ما كان باستطاعتنا أن نتصوره حتى الآن. كائن تحدده، في هذا التصور بشكل خاص، ملكية التجرد من الانتماء. إنه كوني، لأنه أفلت من الامتصاص القسري في كيان سياسي مميز. وفي الوقت نفسه، إن هذه الكونية هي التي تمنحه حقوقاً كونه عضواً من هذا الكيان. إنه مواطن لأنه إنسان، بمعنى آخر، إنه إنسان قبل أن يكون مواطناً. إن الاقتراحات المدرجة في هذه العملية الفكرية ستأخذ وقتاً طويلاً حتى تطرح ثمارها بالكامل، بعد أن بدأ غروتيوس Grotius بإدراجها على الساحة الفكرية. لا يمكن تجاهل ضغوطاتها وتسللاتها. لم تحتل الصدارة إلا نادراً، مقارنة بمطالب الفرد الملحة نوعاً ما، المحدد من داخل المجتمع السياسي، بدءاً من تضمنه السياسي. بيد أنها تمثل زمنياً أحد خطوط تشكيل الفرد القانوني. يتمتع بوجهين: إنه فرد من خلال السياسة، فرد من خارج السياسة، ما يشكل منحى متأهباً اليوم للحصول على فعليته، بعد مضي أربعة قرون تقريباً على وضع أساساتها. نحن نزرع اليوم ما حُصِد بالأمس. [٨١]

ما سيحتل الصدارة هو مسألة ركائز الدولة السيدة. والدافع الحتمي في هذا المجال، سيأتي، بغرابة شديدة، من القانون الإلهي. تظهر الفكرة وتتأكد كتسوية لمشكلة الشرعية: السلطة من الله، لم يعد ثمة ما يقال. في الواقع، وبعيداً عن حل المشكلة، الفكرة تعيد كرتها مجدداً ومن أوسع الأبواب. وذلك، لأن ما تقوله في الحقيقة، هو أنه لا يوجد نظام إلهي تكون السلطة هي العامل فيه، وعليه تقوم من خلال تعزيزه. ما يقضي التفكير بالاكتفاء الذاتي في العلاقة التي تربط البشر ببعضها، حيث السلطة السلمية هي الأساس من حيث

مكانتها العليا والمطلقة، ما قد يفجر صراعاً يهز النظام التقليدي، ويبرز حزباً يزعم الكلام باسم الله جاعلاً السيد أمامه عاجزاً، وتظهر الضمانة التي كان يوفّرها فارغة وعارية. يبدو أن الشرعية الإلهية العليا، تطلب بشكل طارئ إغاثة الشرعية العقلانية السفلى. تطلب مساندة نظرية السلطة السياسية الفورية. إنها حيلة القانون الإلهي: إنه يستدرج القانون البشري.

إن البلورة النهائية لهذه المقتضيات التأسيسية تعمل تماماً لصالح وضع من هذا النوع. لم تحصل بالصدفة في سنة ١٦٥١، بل جاءت مع صدور مؤلف لوفياثان Léviathan للفيلسوف هوبز Hobbes، وفي ذروة «آخر حرب دينية»، كما تم وصف الثورة الإنكليزية، وفي حين توجت محاولة التحويل الاستبدادي لملكية آل ستيورات بقتل الملك في سنة ١٦٤٩ بفشل ذريع، كان من النادر أن يرتبط عمل الفكر ارتباطاً وثيقاً كهذا بواقعة الحدث. بإمكاننا متابعة عمق فكر هوبس منذ بدء العملية الثورية التي أجاب عنها، منذ سنة١٦٤٠، في عناصر القانون الطبيعي والسياسي Eléments de la loi naturelle et politique. .[٨٢]. يبين مساره كيف أن هزيمة الملكية نفسها وهو مناصر لها، والتي تسمح له بصياغة نظرية لاستبدادية نتجت بالكامل عنها، بما فيها على الصعيد اللاهوتي - الجزء الثالث الغامض من لفياثان Léviathan، «في الجمهورية المسيحية» «De la République chrétienne»، تشكل، في الواقع، إعادة ترجمة منهجية للمسيحية حسب القانون الإلهي، والوثيقة الوحيدة الصحيحة التي نملكها حول مادة كانت الظروف عادة تنصحنا بأن نتركها في ظل حذر. أعطى التدمير الحقيقي للملكية لهوبس إمكانية الوصول إلى أبعد نقطة في مشروع تأسيسه لاستبدادية كمالية. إنه، من خلال متابعة هذا التصميم، استطاع أن ينجز قواعد فلسفة العقد.

ما كان يحتاج إليه هو استثمار منتظم للقدرات المدرجة في هذه الفكرة الملكية التي لم تنجح في أن تطال الوقائع. نقطتا الانطلاق والوصول كانتا قد

حددتا مسبقاً. من المسلم به، من جهة، هو أن السلطة ليست مترسخة بأي نظام أعطي مسبقاً، كما أن اهتزاز قواعدها يمنع من أن نتجاهله. لا بد من ابتكار جوهره بالكامل، أو توليده. ومن المعلوم، من جهة أخرى، أنه يجب عليه أن يأخذ شكل هذه الدولة السيدة التي لن تكون ملائمة لتحديده إلا إذا اعترف، بكل قوته، بأن الأفراد متساوون في الطاعة. وبين الاثنين، تأتي لتفرض نفسها نظرية مراحل تكوّن السلطة التي هي في الوقت نفسه نظرية تنظيمها الشرعي. لا يمكنه أن يكون إلا اصطناعياً وتعاقدياً للإجابة عن هذه المطالب. لا يمكنه أن يكون إلا نتاج تصميم حر لكائنات حرة في الأصل، وذلك بغية توفير أمنهم المتبادل. لا يمكنه أن يكون إلا نتيجة العقد الذي أجري بين ناس أحرار بالأساس، وبالتالي، متساوين في الحرية، في الحالة الفطرية، بغية تشكيل كائن واحد يرفعهم فوق مآسي حرب الجميع ضد الجميع التي انتهت بها استقلاليتهم البدائية. [٨٣] امتزج نشوء السلطة الشرعية مع ظهور «رجل وهمي» ضمن وحدة كل الإرادات وتمثيلها في إرادة واحدة، قادرة، عندئذ، على الحصول على طاعة الأفراد المنضمين إليها بشكل مطلق.

هكذا دخل المبدأ الحديث بامتياز العالم، حكمة الشرعية الأساسية حسب المحدثين، تحت تأثير مفاجئ بقدر ما هو إشارة تهدف إلى أخذ مكانة تكبر بشكل دائم: لا وجود لشيء في القانون، أصلاً، إلا للأفراد. حتى ولو افترضنا سلطة هائلة هدفها إخضاع أفرادها من دون رحمة، لا بد من أن نفترضها منبثقة من قانون هذه الذرات التي لا تشكل شيئاً أمامها. ليس ثمة قوانين إلا قوانينهم. إن مصدر كل قانون يكمن في هذه الامتيازات المتعلقة بالأشخاص، وذلك بسبب استقلاليتهم الأصلية التي اكتسبوها منذ ولادتهم، فضلاً عن أن كل شرعية جماعية منظمة يجب أن يُفترض أنها آتية من هذه القوانين الأولية أو مشتقة منها بطريقة تعلن بصراحة.

ما يبهر لدى هوبز هو رؤية هذا المبدأ المؤسس، والمكتشَف والمعلن في

إطار خطوة الدفاع عن السلطة الملكية وعرضها. ما يبين، إن كان هناك حاجة لذلك، مدى تدمير النظام التقليدي الذي كان مدرجاً في نشوء الدولة السيدة ذات القانون الإلهي التي تبنّى هوبس الخطوط الأساسية الأكثر تطرفاً فيها. هل الأمر يتعلق بتسويغ المزاعم، في ظرف ضعفت فيه قوته، وحيث نقدر مدى الانقطاع في ولادة النظام السياسي الذي كان يحضّر في رحم استبدادي. يعرض علينا هوبز قراءة من دون مواربة، مثيراً دهشة معسكره، وعدم فهمه، وحتى انصعاقه. أغلبية مناصري القضية الملكية، من بينهم هوبز، تدافع عن الملك حسب النموذج القديم، مع موكب أساقفته وكبار حاشيته. بينما هوبز كان يريد دولة سيدة تتكون وتستقر من خلال المتجسد الملكي. إن حدود مشروعه، نسبة للتطورات اللاحقة التي سيشهدها التصور الذي أدرجه، هي بالضبط الحدود التي فرضها التجسيد الملكي في شكل الدولة، في هذه المرحلة من تثبيتها. [٨٤] إن تجريد السلطة يبقى سجين تشخيصه، وفي علاقة مباشرة مع ارتباط السماء والأرض الذي كرسه القانون الإلهي، وذلك بالرغم من تباينهما. هذه هي التحديدات المترابطة التي نجدها لدى هوبس. ليس بإمكانه أن يتصور السلطة من خارج نمط انخراط الأفراد في هذه السلطة، ولا يمكنه أن يتصور أيضاً التمثيل الذي توفره السلطة من خارج نمط مشاركة الممثَلين في النموذج. يتصرف السيد بالنيابة عن الأفراد الذين يمثلهم، لكن معهم ومن خلالهم، كما لو كان هم. وذلك وفقاً للخضوع للسلطة الإلهية التي تعمل من خلال السلطة التي يرفعها الإنسان لكي تتحكم فيه. في الطاعة الواجبة للسيد الدنيوي، يكون الخضوع للإله، بالرغم من الوجود الملازم لفعل تأسيس الجسم السياسي. بمعنى أن التأسيس الذاتي للجسم السياسي، ليس بالضرورة باتجاه تسييده، لا يكون بمعزل عن آليته التابعة، ما يؤدي إلى تبعية مضاعفة، بسبب التغرير الذي تمارسه السلطة على الإرادات الفردية، وبسبب تطبيق سموها المباشر على أفرادها. إن التجريد من الخضوع الميتافيزيقي لمجتمع البشر، الذي يسمح له باكتساب مبدئه الداخلي وتملكه، وكذلك أسبابه الخاصة، يتساوى مع الخضوع

القسري لأعضائه، لله كما للسيد الذي اختاروه بأنفسهم ونصّبوه عليهم. مرة أخرى، هذا الغموض ليس غموض هوبز فحسب، في فردية دوافعه وخياراته، بل هو أيضاً غموض الموضوع الذي يجهد في تمحيصه، كما يقدمه له التاريخ في الوقت الذي وجد فيه.

سيجهد خلفاؤه على رفع هذا الغموض. سيكمن مسار القانون الطبيعي الحديث، بعد هوبز، في ملاءمة نمط التشغيل الشرعي للجسم السياسي مع نمط تأسيسه. [٨٥] وعلى ذلك، سيكون الالتباس الذي سيوجه ظهور التصور التعاقدي، ضد هوبز، ومع هوبس. من جهة، وفّر الإطار والأداة اللذين أصبحا من الآن فصاعداً ضروريين من أجل تصور مراحل الرابط السياسي ومداه. من جهة أخرى، أتى منه باستنتاجات ستبدو بشكل دائم غير مقبولة كلما تقدم الوقت: تطورات فكرة الله، معطيات الوجود الجماعي، حقائق هذه الدولة السيدة التي تقضي تحديد قواعد لها تتلاءم مع مهامها. إن فك القبضة عن الواحد، الذي يترافق مع التكوين الحقيقي للاكتفاء الذاتي الدنيوي في الدولة، ومن خلالها، والتي تدير وسائله، سيدفع إلى إعادة النظر في دقة الاندماج الهوبسي، وفي ضرورات خضوع الإنسان في جسم ما إلى السلطة الإلهية، وفي مقتضيات خضوع الأفراد الكامل إلى سيد في داخل الجسم. ستأتي بما يريح استقلالية الذرات الفردية، بما سيدخل الفارق والفاصل إلى داخل الوحدة السياسية. إن الخلفية الميتافيزيقية لمسار القانون الطبيعي الحديث، تتكون من الانتقال إلى ازدواجية الأنظمة الفعلية، محررة عالم الدنيا من سحق العالم الآخر، والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتشكيل الجهاز القادر على تجسيد جوهر الدائرة البشرية المستقل عن الدائرة الإلهية. إن هذا التقدم في التباين بين السماء والأرض، هو الذي سيسمح بانتقال التكوين الذاتي النظري للجسم السياسي إلى كمال سيادته العملية. سيمر انقلاب الاستبدادية التعاقدية لدى هوبز بمرحلتين رئيستين: المرحلة الليبرالية، مع لوك Locke، والمرحلة الديمقراطية مع روسو

Rousseau. هنا أيضاً، ظهرت منعطفات فكرية حاسمة، تتزامن مع حدة أزمات المجتمع السياسي الفعلي. وهذا ما حصل فعلاً في حالة الوثيقة الثانية للحكومة المدنية، حيث التبسيطات اللاحقة أضافت طابعاً فلسفياً على الثورة المجيدة لسنة ١٦٨٨. [٨٦] حتى ولو قضت الصورة أن تكون منوعة نوعاً ما، فإنها تشير بدقة إلى الرابط بين رفض الاستبدادية والانتقال النظري إلى حدود التعاقدية التي أنجزها لوك Locke. يبدو هذا الرابط أقل وضوحاً في العقد الاجتماعي Le Contrat social، إذ ليس ثمة انقطاع واضح يرافق التوسع والانتشار. في هذه الحالة، تكمن الأزمة في الأعماق، ومظاهرها السطحية لا تعطي سوى فكرة ضعيفة عن مداها. لكنها موجودة، خلف تكريس الحرية بالعقد، بعيداً عن الخضوع الهوبسي، حيث نجد الدخول في أزمة النظام الفرنسي القديم، وتسوياتها، وتحريك تناقضات الاستبدادية. بدأت الدولة تنفصل عن الملك. تهدد هذه القرقعات الصرح بالدمار من أعلاه إلى أسفله، حتى ولو كانت غير مسموعة حتى الآن. إنها هي من تحمل السيادة المطلقة التي كان يحصرها هوبز بالشخص السيد، إلى الشعب الذي يتكون في جسم.

لا بد بالتالي أيضاً، أن نضيف انقلاب الاستبدادية الهوبسية، لن يؤدي إلى تحرر كامل من الافتراضات التي تديرها وتتحكم بها. سيبقى إرثها عائقاً يعجز بعض أجزائها عن تجاوزه. سيبقى الواحد في الظروف التي يصور فيها الجسم السياسي للأفراد، والاندماج الذي يمنحه شكلاً، حتى آخر نقطة، الإطار العائق لإعادة نظر حاسمة في إرثه. حتى السيادة التي اكتشفها روسو ـ قدرة الجسم السياسي على حكم نفسه بنفسه وفقاً للقانون ـ لن تخرج في إطار فهمها من الحدود التي تفرض إدخال المواطنين الأحرار في كنف السيد الذي كونوه معاً، وتفرض تماثل السلطة بالمجتمع. سيشكل ضم السياسي إلى الفرد، الحدود التي يستحيل على القانون الطبيعي أن يتخطاها، تنتج عواقب هائلة، عندما ستصبح الأفكار التي طورها بمثابة دلائل يهتدي بها إصلاح المجتمعات القائمة. من هنا

ستأتي استحالة ترتيب مطالب منطق القانون نسبة لترابط السياسة الحقيقية، وستكون الثورة الفرنسية هي المعيار. [٨٧]

ما يضفي رهاناً مميزاً على هاتين الفترتين، فترة هوبز وفترة روسو، هو أنهما لا تمثلان مراحل مسار فحسب، بل تحددان في الوقت نفسه، خيارات دائمة الوجود، وأقطاب هدفها أن تبقى تنظيمية. إنهما تعودان بنا إلى نقطة انطلاق ما يستمر في تقسيم عالمنا بين ميل لليبرالية وتوق إلى الديمقراطية. لا بد بالتالي من قراءتهما من زاوية ثبات البنية، بالإضافة إلى زاوية ديناميكية التجرد من الخضوع التي تتطور بين الاثنتين.

يُعتبر لوك، أول من أدرج الازدواجية بين الدائرة البشرية والدائرة الإلهية، أول كاتب، يُعبّر مبدأ الفصل لديه عن عواقبه. إنه يصوغه على أرض المعرفة وأرض السياسة بشكل متتالٍ. كما هو معلوم، ظهر المقال الخاص بالفهم البشري Essai philosophique concernant l'entendement humain، ومقالتان عن الحكومة المدنية Traités du gouvernement civil، في السنة نفسه، ١٦٩٠، بعد عامين من اندلاع الثورة التي سمحت للوك بأن يدخل إنكلترا، من هولندا حيث نفي في سنة ١٦٨٣. لا شأن للعقل البشري ولا بأية طريقة، في الفهم الإلهي ولا في النظام الخفي للأشياء. لا يملك أفكاراً فطرية تضعه في علاقة مع العالم الآخر، أو في تلاؤم مع قواعد الكون المادي. يستنبط كل ما يتعلمه من التجربة عند لمسه لحقيقة خارجة عنه تماماً. على الصعيد السياسي، استنبط لوك من هذه العلاقة الخارجية مع الله، التي لا تحول دون وجود تبعية له، فكرة اكتفاء الرابط السياسي الذاتي مقارنة بالتأسيس الذاتي الذي وقف عنده هوبز. إن الرابط التعاقدي بين البشر لا يهدف إطلاقاً إلى مقاومة خضوع المخلوقات التام للقوة الإلهية. [٨٨] إنه رابط بين الحريات، بمنأى عن التبعية للإله التي لا تكمن إلا في العلاقة بين كل وعي فردي وخالقه. من زاوية السياق التاريخي، يُعتبر لوك مفكر أزمة القانون الإلهي التي تشكل العمق الديني

والميتافيزيقي لعزل آل ستيورات عن المُلْك في سنة ١٦٨٨. لا يوجد إذْنٌ إلهي للسلطة القائمة بين البشر. لوك يستنتج من ذلك، استبعاداً مبدئيا للسلطة المطلقة، أي السلطة التي تمثل عائقاً أمام القوة الإلهية العظمى، والتي تحمل في طياتها، كما كان يريد هوبز، سلطة الكنيسة التفسيرية للكتابات، والسلطة المدنية في إصدار القوانين. لا تُدرَك القيادة الإلهية إلا من خلال عقل الأفراد. وبالتالي، إن التبعية تجاه الخالق التي يشعر بها كل كائن من داخله، والتي تأخذ شكل القانون الطبيعي الذي يفرض نفسه على العقل، تؤسس لتبعية وعي لا تختزل. من هنا يأتي التسامح في المجال الديني. البشر أحرار فيما بينهم طالما يطيعون كلاً بمفرده الله. إن مبتغى النظام السياسي المصطنع الذي أنشؤوه بينهم، لا يمكن أن يكون إلا في تأكيد هذه الحرية التي تتحقق في تملك الطبيعة من خلال العمل. عندئذ لا يمكن أن تكون السلطة، إلا تمثيلية ومحدودة. نحن إذاً لسنا أمام أفراد أصليين وقدماء فحسب، بل أمام أفراد حاليين يبقون خارج السلطة التي أقاموها، ويحتفظون بجزء من استقلاليتهم الفطرية، استقلالية تجسدت بشكل خاص في ممتلكاتهم. من هذا المنظور، تكون الصيغة المرجوة للاحتفاظ بالممتلكات: أقل نفوذ ممكن. بيد أن حتميتها تتضمن منظوراً آخر. تمثيلية، السلطة هي تمثيلية، لكن بشكل يختلف تماماً عن تمثيل هوبس: لا بد أن تصدر عن مندوبين من أعضاء الجسم السياسي، وأن تحافظ على ملاءمة مع أمنياتهم يمكن التحقق منها. ما يتبع هو تحول ملحوظ لفكرة هذه السلطة. [٨٩] ما يجعلها تتلاءم مع جوهرها التمثيلي، هو أن تكون بشكل أساسي سلطة تشريعية. إن حكمت، تحكم بالقوانين. إنها تجد تلاؤمها الفعلي مع إرادة من عينوها عبر هذه القناة. من هنا يتسلل تطلع آخر حول مهام هذه السلطة المحدودة، يرفعها فوق السلطة الأدنى التي تتمثل في الحفاظ على الأملاك. من صلاحياتها أن تقود المجتمع المحلي الذي يشكله المالكون بالتضامن، بعيداً عن تبعثر الأملاك. والسبب هو أن الخروج من الحالة الفطرية ينتج فعلاً «جسماً سياسياً فريداً تحت سلطة عليا»، كما يفيد «مقال الحكومة المدنية الثاني»

«Deuxième traité de gouvernement civil (VII, &89)». إن الأمر يتعلق بحكم هذا الكيان المتماسك، نوعاً ما، بنفسه.

في الواقع، نجد لدى لوك تردداً ملحوظاً حول طبيعة السلطة المكلفة بترجمة هذه الاستقلالية الفردية التي توّجها مستنداً على دعم القانون الطبيعي. هل هي سلطة مقلصة إلى أقل ما يمكن، لتكون خاضعة لغايات الأفراد الذين شيدوها؟ هل هي سلطة تجد في حدها نفسه دافع الوجود السياسي الخاص؟ لوك يرسم الخطين، من دون أن يبت بينهما. ما سيأتي لاحقاً لن يحسم أكثر الأمر. سيبقى التشكيك في طبيعة السلطة التي تتلاءم مع عالم الأفراد هو التشكيك في مصير الليبرالية، جوهرهما واحد، وسنجده في كل المراحل ودائماً. ستبقى الرواية الليبرالية لعقد الاستقلاليات الخاصة، مشتتة بسبب الارتباك الذي ظهر منذ خطواته الأولى. إنه يفسر الكثير عن التبدلات اللاحقة.

على كل حال، يسمح هذا الارتباك بأن نفهم بشكل أفضل كيف أن روسو تبنى أفكار لوك وانتمى بفكره إليها، وحتى إنه صرح بأنه وفيّ لإلهامه. ألم يكتب، في خاتمة الرسالة السادسة التي كتبت من الجبل La Sixième lettre écrite de la Montagne، أن لوك لم يعالج المواد نفسها فحسب، بل «إنه عالجها من المبدأ نفسه الذي اعتمدته»؟ في الواقع، يمكننا أن نقول، إنه يندرج في استمرارية شخص يدعى لوك، ضد لوك الآخر. [٩٠] إنه يذهب أبعد من لوك في تكريس قوانين الفرد الحالي. على غراره، يريد التسامح. إنه يستثمر بعمق مصادر أداة الحكومة المشتركة بامتياز والتي تتمثل بالقانون، والتي كان لوك أول من أدرك مكانتها ودورها. لم يقم، بمعنى ما، إلا بتطوير تصور حكومة «الجسم السياسي الفريد» بالطريقة التي رسمها لوك، إلا أن هذا التطوير غيّر تماماً وجه الميثاق التأسيسي ورهانه، وكذلك وجه العمل السياسي ورهانه اللذين نتجا عنه. ذلك لا يعني أن روسو يمنع التمثيل الذي يطالب به لوك فحسب، بل إن هذه الخطوة الإضافية تمنح وضعاً ميتافيزيقياً آخر للجسم

السياسي المؤسس ذاتياً. في هذه العملية، أصبح سيداً. إنه يتمتع بالقوة التي تؤهله لأن يعطي لنفسه قوانينه الخاصة؛ بالإضافة إلى أنه مكون من أفراد يتمتعون بقوانينهم الحالية، إنه يتمتع بالقدرة الحقيقية على أن يحكم نفسه كجسم. إن راديكالية المشروع اللوكي التي استلهمها روسو، تُظهر، بعيداً عن الحدود الليبرالية للسلطة التي رسمتها قوانين الأفراد، البعد الديمقراطي لسلطة المجتمع السياسي على نفسه. لم يبق شيء، في هذا الإطار، ممّا كان عند لوك، يحفظ التبعية الفردية لله لدى الأشخاص، في ظل القانون الطبيعي. حرر الميثاق الاجتماعي من أي نوع من الارتباطات اللاهوتية. إنه العمل «الأكثر تمعناً فيه» الذي استطاعت البشرية أن تقوم به، عمل من خلاله تلتفت إلى نفسها بغية التأكد من السيطرة على ظروفها، في مراحل تكوّن، حيث تستمد كل شيء من مخزونها الخاص. بالإضافة إلى ذلك، إنه فتح الطريق إلى التنظيم الدائم للذات الجماعية الذي أنشأه. ليس للتكوين الذاتي «للفرد العام»، كما يسميه روسو، معنى إلا من خلال منحه تملكه لذاته في كله التأسيسي وفي أجزائه المؤلِفة. نحن على نقيض الخضوع حيث كان أعضاء «الإنسان الاصطناعي» لدى هوبز ملزمين بجهاز سيد كانوا قد أسسوه بأنفسهم. لكننا بعيدون أيضاً عن الاستقلالية المشتتِة لأفراد لوك الذين يركزون على ممتلكاتهم. [٩١] إن الأمر يتعلق بممارسة سيادة حقيقية جماعية في انتشار حرية الأشخاص، ما لا يعجب لوك، إلا أن ممارسة هذه السيادة تشكل نوعاً من التملك لدى مجموع أعضاء الجسم السياسي، ما لم يتخيله هوبز ولو للحظة. باستطاعتنا أن نقول إن روسو استفاد من سلفَيه، فتارة هو مع واحد منهما، وتارة ضد واحد منهما. أحيا، ضد لوك، السلطة الكاملة التي نتجت عن ميثاق هوبز؛ لكن ذلك لإدراج حرية الفرد اللوكي مضاعفة.

لا بد من إعادة وضع هذا التغيير الحاسم للإشكالية في السياق الذي يحمله. إنه أولاً انتقال جغرافي. كان القانون السياسي قد حصل على أول مختبر

له في إنكلترا القرن السابع عشر، بفضل التعارضات التي تحطمت عليها العملية الاستبدادية. انتقل إلى فرنسا، على أرض الحكم المطلق الذي نجح في أن يفرض نفسه، والذي لم يفسح المجال نهائياً أمام أي تفكير في أسس سلطته. بمعنى أن القانون الطبيعي بقي غريباً عن الحياة الفلسفية الفرنسية، خارج الترجمات التي تجعله يدخل من الخارج، حتى أواسط القرن الثامن عشر. وهو وإن انبثق في هذا التاريخ، فذلك يشير إلى أزمة الأسس التي طالت هذه الاستبدادية المنتصرة. إن آثار هذا النصر تأتي لتشكك فيها. ستجتمع ثلاث مجموعات من عوامل لتسريع أزمة شرعية الملكية التي تبدو الأقوى والأكثر تعزيزاً في أوروبا، أزمة مبعثرة، من دون آثار محبذة بشكل مباشر، لكنها ملغاة في العمق. تأتي بعد ذلك، وفي المركز الأول، تبعات انتصار دولة القانون الإلهي السيدة، تحت سمات السلطة الملكية. والاستبدادية التي تنجح في الحقيقة، تظهر أكثر اعتدالاً من الاستبدادية النظرية التي أسسها هوبز. تجنبت الذهاب بعيداً، كما كان يريد هوبز، في استيعاب السلطة الكنسية في السلطة المدنية. [٩٢]. تحترم نوعاً ما الصفوف، والأوضاع، والأجسام، والجماعات. تبقى، بكلمة واحدة، على مسافة من مشروعها الواضح، كما يعرضها الفيلسوف من دون مواربة. يبقى أن منطق السمو المطلق بشكل ميتافيزيقي، هو الذي يقودها إلى ممارسة ضغط مجرد من الشرعية، ومتواصل في مكان مزاعم الكنائس. يبقى أن منطق السيادة يقودها باستمرار إلى هدم التراتبيات، التفوق الاجتماعي القائم وصلته التنظيمية وسط الجماعة. لا شيء سيسعى بفاعلية، لدعم وجهة نظر الفرد، وجهة نظر تفوق السلطة العامة، وجهة نظر سياسة تقودها المصالح الدنيوية. كل المبادئ، في وقت ما، عندما ستدخل بشكل كاف في العقول، ستنقلب عليها، وستظهر تواطؤها غير المحتمل مع الماضي، كذلك، نقاط ضعفها أمام الكنيسة، والتصاقها بمجتمع الامتيازات. ظهرت حدود وصفقات توازي أزمة القانون الإلهي التي حلت في خلال الثورة المجيدة الإنكليزية، والتي تركت آثارها على ملكية لويس الرابع عشر. لم تؤثر

فيها مباشرة، لكنها طالتها بشكل خفي. أوقفتها في اندفاعها الدولني، وأعادتها إلى الكنف الديني والملكي. كان تغيير الاتجاه واضحاً في سنة ١٦٩٠. انتهت المطالبة بشرعية تأتي مباشرة من الله، وقادرة على مجابهة سلطة البابا، والحث على تماسك الشعوب وانضمامها. لتعذر الوصول إلى توافق في الأمة التي سيقوم عليها النظام الإنكليزي الجديد، لم يعد ثمة شيء أمام الملكية الفرنسية، سوى إعادة ربط الصلات مع مصادر الشرعية التقليدية، واستمرارية دعم السلالة الحاكمة، ودعم طبقة النبلاء، ومؤازرة الكهنوت. نشهد نوعاً من عملية إعادة تقليدية الملكية، التي تجعل من برنامجها الجيني الذي لم يكف عن تحريكها، برنامجاً غير قابل أكثر فأكثر أن يباح به أو حتى الاعتراف به. [٩٣] ستزداد حدة الطلاق بين جانبها التحديثي، وجانب البقاء على القديم فيها، وبين وعودها ونقاط ضعفها، عندما ستعبّر المبادئ التي تنقلها رغماً عنها، عمّا في داخلها بالنسبة إليها، وتقف بوجهها وحتى معارضتها بشكل علني.

هذا ما حصل، إذاً، بدءاً من سنة ١٧٥٠. استلزم الأمر تدخل عاملين آخرين لتحديد هذا الدخول في أزمة، بالإضافة إلى النضج البطيء لتناقضات الدولة الملكية. سيجرد عامل ظرفي هذه التناقضات، بينما عامل جوهري سيفاقمها، من خلال تصعيد الطلب على الدولة، على حساب التقليدية الملكية.

يصبح الدين من جديد مشكلة سياسية. تظهر مجدداً مسألة خضوع الكنيسة للدولة على كل الأراضي الكاثوليكية، خاصة في فرنسا. ما كان محلولاً بطرق مختلفة، على الأراضي البروتستانتية، من خلال تلاق بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وتأميم الكنائس، وعملية ما يسمى «بالطائفية»، يظهر مجدداً كمسألة حادة أمام الأمراء والشعوب التي لم تكف عن طاعة روما. إشارة لا تخدع عن مد هذا الكيان الذي لم نصادفه بعد، لكننا لم ننته من أن نحسب له ألف حساب: الأمة. إنها تُرسم في ظل الدول، على أنقاض ما بقي من مخلفات سلطة الكونية. لم يعد الأسياد يبعدون كل فكرة خضوع لحكم عالٍ فحسب، بل

الشعوب أيضاً التي تتماثل بدولها. تملكت مبدأ سلطة لا شيء يعلو عليها، بالرغم من خاصيتها. تقف الكونية الكاثوليكية، أو ما بقي منها، عائقاً في طريق هذا الإدراك الجماعي للسيادة واكتسابها. سيكون الهدف المرجو لمطامع هذه الدول بإخضاع هذه السلطة التي تصر على الفرار منها، هو جماعة اليسوعيين. إنها رمز لمكائد سلطة روحية كونية لم تقلع عن فرض نفسها على السلطات الدنيوية. [٩٤] طردها بومبال Pombal من البرتغال في سنة ١٧٥٩، فرنسا سارت على خطاه في سنة١٧٦٤، ومن ثم إسبانيا في سنة ١٧٦٧ (إسبانيا التي أعادت محكمة التفتيش إلى مكانها في سنة ١٧٤٨). تعباً من المقاومة، حلّ البابا بنفسه هذه الجماعة في سنة ١٧٧٣. بيد أنه في فرنسا، أخذت المشكلة منحى مختلفاً بسبب تمرد الجنسينيين، والخلاف الذي أطلق مجدداً على الساحة العامة، والذي سببه هو القرار الذي أصدره البابا كليمنت الثور Ugenitus في سنة ١٧١٣. ظهرت مجدداً الخلافات في الخمسينيات من القرن الثامن عشر، مع صدور ما سمي بـ«رفض الأسرار الدينية» - رئيس أساقفة باريس يمنح المغفرة للموتى عند التأكد من أرثودكسيتهم. وبالتالي أصبح الرأي السنة شاهداً على صراع ديني في داخل الدولة التي تحيي نوعاً ما معادلة اللاهوتي والسياسي الأساسية للاستبدادية. مع فارق كبير، وهو أن الدعوة إلى السيادة المطلقة لفرض السلام على المعتقدات المتناحرة، أصبحت دعوة إلى التسامح. إن الأمر لا يتعلق بأن تكون السلطة المدنية، سلطة كنسية، كما لدى هوبز، لتفسر الكتابات، والحصول بالتالي على الطاعة الدينية، بل بأن يستعمل السيد نفوذه لإجبار تراتبية كنسية غير متسامحة على احترام الوعي الفردي. في غضون ذلك، بدأ مبدأ الحرية يسلك طريقه. لم تؤثر أزمة القانون الإلهي في نهاية القرن السابع عشر في الملكية، مع إنهاء فكرة الارتباط بين السماء والأرض، ومع جعل الفصل بين عالم الدنيا والعالم الآخر، قانون ما هو قابل لأن يصدق، فحسب، بل طالت أيضاً عمق سلطة السلطان الروحي العقائدية. ولدت الشروط الميتافيزيقية لفردانية الاعتقادات التي سلكت طريقها في خلال القرن الثامن

عشر، قبل أن تتجلى كمطلب واضح في الخمسينيات من القرن الثامن عشر. تتقدم، لكن مع بعض المفارقات، بفضل المعركة التي قادها طائفيو القديس أوغسطينوس، أو بفضل انعكاساتها. ذلك أن مطلب إخضاع الكنيسة الموجه للدولة، هو مطلب لصالح الحرية. استدعيت السلطة، هنا، لتكون في خدمة الفرد. إن كان العقد الاجتماعي يلتقي هنا مع هوبز للمطالبة بجمع «رأسي النسر»، إن الدين المدني الذي يطالب به مختلف جداً عن دين القانون الإلهي الذي يعرضه في كتابه لفياثان Léviathan. [٩٥] إنه لا يتضمن إلا «عقيدة سلبية واحدة»، ولا يمنع سوى شيء واحد: اللاتسامح. غير أن الحصول على ضمان استقلالية الوعي هذا، يقضي بالمرور بالسيادة المطلقة. ما يبين أن عصر الحرية يبقى هوبسياً.

لكن إذا وجدت مجدداً هذه المعادلة اللاهوتية السياسية بالأصل، دوراً محركاً، سيكون نسبة إلى قوة تمرينية ثالثة وأخيرة، تعتبر أهم بكثير من ناحية وزنها غير المعلن. قوة تُدخل على الساحة التركيب الثالث والأخير للثورة الحديثة، أي الاتجاه التاريخي. نراها هنا تمارس تأثيراتها الأولى. تعود جذورها إلى ما اكتسبناه بشكل سلبي كأزمة القانون الإلهي، وبشكل إيجابي كمنعطف لثنائية أنظمة الواقع التي تظهر في الرؤية اللوكية للمعرفة والعمل. بشكل أعمق وأوسع، سيترجم هذا المنعطف بإعادة توجيه دنيوية أساسية للنشاط البشري. سيدعو الفصل، أي فك التراتبية الميتافيزيقية، بين الدائرة الإلهية والدائرة البشرية، البشر إلى أن يفرضوا أنفسهم عملياً ونظرياً كخالقين لعالمهم الخاص على الأرض. سيبدؤون، بكل تواضع، بالتعرف على أنفسهم على أنهم صانعو تحسينه، وأصحاب تقدمه. هو من سيعبّر عن الوعي الجديد لهذا التوسع في العمل نحو المستقبل.

في خلال عصرين أو ما يقارب ذلك، لم يصل الفصل بين الطبيعة وما هو فوق الطبيعة إلى زعزعة افتراضية وحدة الكائنأ هذا الفصل الذي أدرج لوثر مبدأه

الديني، في مطلع القرن السادس عشر، حيث دولة القانون الإلهي السيدة، من جهة، وعلم الطبيعة الإوالي mécaniste، من جهة أخرى، استفادا من نتائجه، بعد مضي قرن، لتنظيم العالم البشري وتفسير الكون المادي ـ . [٩٦] ما هو جديد في الأمر أن يُدرك أنه مؤلف من دائرتين، منفصلتين، الله لا يظهر في الطبيعة ولا بين البشر، اللهم إلا إذا حصلت معجزة أو نبوة، لكن دائرتين مستمرتين في تأليف كائن واحد ونفسه، في ظروف الخضوع الموحد لسلطة الله العليا. ما كان يسوغ مزاعم ميتافيزيقية المادية الحديثة خرق سر هذه الوحدة الإلهية، من خلال قوانين، وبعيداً عنها، استخرجها العقل من وسط الظاهرات الطبيعية. بقي هذا الفصل التراتبي في الوحدة، متوافقاً وحتى متجانساً، مع الرؤية المسيحية لدونية دنيوية آثمة، تميل إلى الأمل في خلاص العالم الآخر. لقد سبق أن حصلنا على عرض متميز مع الأوغسطنوسية الدقيقة كان قد رافق انفتاحها تثبيت سلطة لويس الرابع عشر في فرنسا الستينيات والسبعينيات من القرن السادس عشر. لقد قدّم نموذج التقدم الحديث في إعادة استيعاب اللغة القديمة، أقتم تشاؤم مسيحي فيما يتعلق بمأساة الخليقة المتحالفة مع العلم الديكارتي على خلفية سياسة دولة. ذلك أننا عاجزون عن تصور القوة الإلهية العظيمة الضامنة لوحدة أنظمة الواقع، والتي من ناحية أخرى نفكر ملياً بفصلها، من دون التنديد بشكل حاسم بانحطاط النظام البشري وعدم أهليته.

الخطوة الإضافية في مسألة الفصل التي أنجزت في حوالى سنة ١٧٠٠، تكمن في أن كلاً من نظامي الواقع اكتسب بالشكل الكامل، قوامه الاستقلالي. وبالتالي، لم يعد من الملزم تصورهما حسب وحدة تراتبية تنعت المجال الإنساني بشائبة غير قابلة للعلاج. بالإضافة إلى الاكتفاء الذاتي المادي الذي أثبتته قوانين الطبيعة الداخلية، ارتقت الدنيوية إلى الاكتفاء الذاتي المعنوي. إنها تتمتع بكرامتها الخاصة. لا تشوبها أية شائبة مستعصية، ولا تعاني أي نقص تكويني. إنها تمثل مجال إنجاز بذاتها، إنجاز لا يتناقض مع البحث عن خلاص

العالم الآخر بشيء. [٩٧] بيد أن في انتظار العالم الآخر، ثمة معنى لهذا البحث عن حياة مليئة في هذا العالم، حياة توفر للإمكانات الإنسانية فرصة الانفتاح. بعيداً عن الارتقاء التأملي أو السمو الدنيوي، يمكن للحياة العادية نفسها، الحياة العائلية والعملية، أن تكون جيدة. يعطي بالتالي الميل إلى القضاء على التراتبية فرصة لإعادة تأهيل الطبيعة البشرية. قد تكون الإشارة الحاسمة، على الأرض الدينية، هي التخلي الواضح أو الضمني عن عقيدة مصير الإنسان المحدد التي يتركز فيها، منذ لوثر، الخضوع التراتبي للإله، والإشارة إلى عجز المخلوق الآثم حيال عظمة الخالق. الإنسان فريسة الشر، لن تساعده قواه لوحدها على أن ينقذ نفسه. إذاً لا بد من مرسوم إلهي غير مرئي يوزع نعمه، ويعين مختاريه وسط هذا الوادي من الدموع كُتِب له أن يكون عرضة للتخلي. يفرغ الابتعاد الجديد عن الله الذي كان يكمن خلف «أزمة الوعي الأوروبي» بين عامي ١٦٨٠ و١٧١٥، هذا التقسيم بين المختارين والمنبوذين، من معناه. ليس ثمة شر مقدر ولا خلاص مؤكد. تختار المخلوقات بنفسها طريقها. إنها تملك وسائل خلاصها، قد تُستدعى جميعها. إنها مسيحية جديدة، رأت النور مع حلول عصر الأنوار. اجتاحت الظاهرة كل الطوائف. تغير الكالفانيون، واللوثريون، والكاثوليك، حتى ولو بدرجات ووتيرات، وطرق مختلفة، من دون أن يأخذ هذا التغيير في الفكر الديني وفي مبادئه الأولى منحى التمزق المدهش، لكنه يبقى أحد التغييرات الأهم في العصر الحديث.

بيد أن أبرز ما في إعادة تأهيل المجال الإنساني سيكون تحريراً موجهاً إلى المستقبل. إن رفع الحظر الذي طاله لا يرتقي به فجأة إلى مستوى المجال الإلهي. [٩٨] يستحيل على عالم الدنيا أن يصبح بكمال العالم الآخر وهنائه، فلا بد بالتالي من أن نكتفي بما يمنحه، ونتمتع به. سيبقى في مستوى أدنى، لكن ذلك لن يحول دون تصحيح هذا المستوى، في حركة لن تصل إطلاقاً إلى نسب المولى، لكنها ستقوم بعمل مستمر ودائم، قد يرفع الأشياء البشرية إلى

أعلى من ذاتها. هذا لا يعني العمل على أن يصبح عالم الدنيا كاملاً ومثالياً، بل العمل على تحسينه. ليس جيداً، ويجب جعله أفضل. عالم يصبح كاملاً ميتافيزيقياً ومن تلقاء نفسه، هو عالم يظهر وكأنه ناقص لا بد من تكملته ـ نقصد عالماً مرهقاً من داخله بسبب نقص مستعص ـ.

سيقوم التوجه التاريخي بشكل أساسي على هذا المنعطف الميتافيزيقي. سيترجم نزع التراتبية بالانتقال إلى المستقبل. إنه يشير إليه كزمن تطبيق البشرية على نفسها من خلال تحسين مجالها وشروطها. لا تكتفي بإعادة تأهيل الطبيعة البشرية؛ بل تعزز نتاج نشاطها. أعمال الإنسان هي أقوى شهادة على كرامته وتأكيد لها، كونها تشير إلى تطور يظهر ما هو قادر عليه بعقله وصناعته. أليس تقدم العلم، في هذا الصدد، خير دليل على ذلك، والنموذج الأمثل له؟ العنصر الزمني الذي كان دائماً يوقّع دونية المخلوق التي لا علاج لها، يصبح موجّه الامتياز البشري، أداة ارتقاء البشرية في جسم. هكذا تُدَمّر بدورها السمة الخامسة والأخيرة للاقتصاد الديني الذي يشكل رابطاً للمجتمع، مبدأ التقليد (إلى جانب مبدأ الكونية، والوساطة، والتراتبية، والانخراط). إن تغيرات السياسي والقانون أياً كان عمقها، لم تزعزعه مباشرة، حتى ولو أنها أثرت في مبادئه الشريكة. [٩٩] كانت قد غرقت في نظامه؛ وبقيت متناسقة مع سيطرة الماضي ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً به. بإمكاننا أن نقول الكلام نفسه عن القانون الطبيعي. يعدل بشكل حاسم محتوى التمسك بالماضي المؤسس، بيد أنه يحافظ على الشكل. لا ريب في أنه يبدل الهيبة الفائقة للطبيعة بالمؤسسة العقلانية، لكنه يضع هذه المؤسسة في زمن أصلي يهدف إلى التحكم بالحاضر، وفقاً للنمط الفكري القديم. عقلنة الأصل لا تمنع التبعية للأصل من أن تدوم كبنية. إنما تأتي القاعدة باستمرار من الماضي الافتتاحي؛ ويُعرف أنه من وسط الأقدمية يحدد تشكيل النظام السائد لدى البشر. بيد أن الأمر يختلف بالنسبة لمنعطف نزع التراتبية. من خلال تمجيده لسلطات النشاط البشري، يحث

التساؤل حول النظام الشرعي المستقبلي. ما يهم هو الاتجاه المقصود، هو الإتقان الذي تجيده المؤسسات والقوانين، وليس شكلها الحسن الذي حُدد لمرة واحدة فقط منذ البداية وانتهى الأمر. إن تشكيل العالم المشترك، إن كان يقوم على إرث الماضي، فهو يتم اليوم باتجاه المستقبل. إن كانت البشرية تصنع نفسها، فذلك ليس وفقاً لنمط التشكيل الذاتي الفوري للإنسان الاصطناعي، كما كان يريده هوبز، بل وفقاً للنمط النسبي والتدريجي ليرجع بخطاه إلى الوراء ممّا يسمح له بإضافة المزيد من العقلانية والفاعلية على استخداماته وقواعده. هبة الماضي لا تصلح لأن تكون قاعدة فحسب، بل تدعو مبدئياً إلى المزيد من التفحص والنقد، بغية اكتشاف الهواجس والأحكام المسبقة المكلفة بها لا محالة. إن سلطة التقليد هي بامتياز ما يجب أن تحاربه سلطة العقل. يشكل عزل الأصل، والترويج للعقل النقدي، والإيمان في قوة مستقبل الفن البشري واصطناعيته، كتلة واحدة. [١٠٠] إنها وجوه عدة لإعادة توجيه زمنية تدفع البشرية إلى متابعة إنتاجها الخاص، في القرن الثامن عشر، أي ما يجدر تسميته بالتاريخ.

إن الأمر يتعلق، الآن، قبل النظر في تداعيات هذا الانقلاب المستقبلي في امتدادها، باستيعاب وطأته على إشكالية القانون الطبيعي. إنه يطالها من فكرة السلطة ومهامها. كيف يمكن لسلطة مكلفة بالمصلحة العامة أن لا تكترث لهذا العمل الجماعي الهائل المتمثل بتحسين مصير الجميع؟ زد على ذلك،أن دولة قوية معنية تلقائياً بتطوير العلم والصناعة اللذين من شأنهما أن ينميا قدراتها. في مساعيها الدؤوبة لدعم المنافسة مع خصومها، تكرس نفسها للاهتمام بثمرات العقل؛ وتبدو أيضاً معنية بأن تسمح لأكبر عدد ممكن من الناس بأن يستفيد من هذه الثمار، بعيداً عن المصالح الضيقة والأنانية. إنها ملزمة بالتحرك كدولة التقدم، وبأن تضع قدراتها في خدمة نشر الأنوار ومضاعفة مصادرها. نقطة التقاء مهمة جداً، تهدف إلى إعادة شرعية مبدأ السلطة المطلقة، في طريقة استعمال

جديدة، وجعلها مطلباً لا نهاية له. عبر عن ذلك أول رسول للتقدم، الكاهن سان بيار، في مطلع القرن: «عندما تتحد السلطة مع العقل، لا تكون كبيرة جداً ولا استبدادية جداً بالنسبة لمصلحة المجتمع[١]». سيكون هذا الإيمان بإحسان السلطة هو الخط الفرنسي. أما الإنكليز المخلصون لمبادئهم، فسينتظرون تطور تقدم حرية الأفراد الحاذقة وخصوبة تبادلاتهم. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الجمع بين السلطة والتقدم يغير فكرة السلطة من الداخل. يقوم العمل السياسي باتجاه التقدم من خلال الإصلاح ـ في نظام العمل المرادف للاكتشاف في نظام المعرفة، حسب ما قاله بنتام Bentham في سنة ١٧٧٦[٢] [١٠١] إن أداة الإصلاح، إدخال العقل في الفوضى القائمة، هي القانون. كنا نعلم أن السلطة السيدة كانت مشرعنة، وكانت تحدد نفسها من خلال قوتها، التي لا تقاوم، في قيادة الحكم تحت سقف القوانين. بيد أن هذه السلطة العليا بدأت تأخذ وضعاً مختلفاً بدءاً من اللحظة التي تقرر فيها أنها تريد أن يكون العقل لصالح الجميع. إنها تكف نوعاً ما عن أن تكون في مبدئها خارج المجتمع الذي تحكمه؛ قد يكون الخاضعون لها قادرين أن يتعرفوا إلى أنفسهم بالعقل في القواعد التي تنصها، والتي تريدها أن تكون نابعة من إراداتهم. بإمكانهم أن يتماثلوا بمصدر القوانين، والشعور بأنهم يشاركون فيها. بكلمة واحدة، إن سياسة التقدم تجعل مبدأ السيادة قابلاً لأن يتملكه المجتمع المحلي التي تديره. زد على ذلك أن التقدم دفع، في هذه المرحلة، القانون الطبيعي على التطور. إنه تحقيق العقل في القضايا البشرية وأعمالها. إنه المستقبل الذي يسمح التقدم بتصوره، والذي يؤدي إلى تحالف صحيح بين الشركاء. لا ريب في أن ثمة شكاً حول التنفيذ،

---

(١) الكاهن سان بيار، مشروع لتحسين حكومة الدول. مؤلفات في السياسة، روتردام، ١٧٣٣، الجزء الثالث، ص.ص. ٢٠٣ ـ ٢٠٢.

Abbé Saint - Pierre, Projet pour perfectionner le gouvernement de l'Etat, Œuvres de Politique , Rotterdam, 1733, vol. III, pp. 202 - 203.

(٢) جيريمي بنتام: مقطع على الحكومة، [١٧٧٦]، الترجمة الفرنسية، Jeremy BENTHAM, Fragment sur le gouvernement, [1776] trad. Fr, Paris, L.G.D.J., 1996, p.87.

بين التحقيق التدريجي الذي تقترحه حركة التقدم، وبين دقة إعادة البناء في العقل الذي يفرضه القانون، لكن القضية المشتركة تخفي التناقض.

روسو هو الكاتب الذي يعتبر أن التعاون يطرح ثماره. فقد جسّد بقلمه مجموع الافتراضيات المدرجة في هذا الوضع، بفضل القران بين منطق القانون وتصور التقدم. وهو يربط بين التملك الجماعي وضمان السلطة لاستقلالية الوعي.

يمثل روسو مفصلاً بين زمنين: إنه في آن آخر مفكر في السياسة حسب العقد،[١٠٢] وأول مفكر في السياسة حسب التاريخ، إن يُسمح لنا بالمجازفة بمفارقة تاريخية تبدو مسوغة. يُفَسّر هذا التداخل، الذي يعتبر أيضاً تباعداً، الغموض المضلّل لما يتقدم به. يمثل هذا التأزم بين فكر حسب الماضي، وفكر حسب المستقبل، مصدر تقويم يميزه عن معاصريه. إن كان يعتبر أحد كبار معدي فكرة اختراق فكرة التقدم المجال العام، إعداداً مؤثراً، في خلال الخمسينيات من القرن الثامن عشر، فذلك من وجهة سلبية، كما هو معروف، وعلى عكس أغلبية الفلاسفة، أصدقائه الأعداء. إن كان سجّل بعمق لا سابق له من أحد، تداعيات التزمين التراكمي للظرف الجماعي، بشكل تعاقبي، فذلك، للتنديد به. بعيداً عن قيادة الإنسان إلى المزيد من الحرية والرخاء، كما يفتخر بالترويج لهما المعنى السنة الجديد، يعتبر التقدم مرادفاً للبؤس الذي يبعد عن الاكتفاء الذاتي الذي كان يتمتع به الإنسان في الحالة الفطرية. لا ينكر روسو واقع الكمال الذي وصلت إليه «العلوم والفنون»، على غرار المدافعين عن التقليد، بل يستوعبه لكي يجعله يقول عكس ما يستخلص منه عادة المتحمسون له. يعتبر هذا التباين مبتغى ابتكاره السياسي، وهو ابتكاراً بمثابة كشف الاحتمالات المعلقة في أفكار وأساليب المرحلة.

لا يعد روسو حقيقة الواقع فحسب، بل يدرج فيه القدرة في جوهر الإنسان نفسه. الكمالية هي ما يحدده. الإنسان «يخرج من العدم بجهوده

الخاصة». إنه هذا الكائن الذي يتمتع بأصالة بناء نفسه بنفسه بالكامل في الزمن من لاشيء أصلي. لا يقتصر التقدم على إنتاج الروح، أو الفن اللذين قد يجعلان الوجود أسهل من الخارج، لأشخاص متشابهين دائماً فحسب، بل يغير كيان الذين وضعوه ويستفيدون منه؛ إنه يغيّر تكوينهم الداخلي؛ «يغيّر طبيعتهم». ما يسمح بالكلام، مع خطر مفارقة تاريخية، على اكتشاف بُعد التأريخ لدى روسو، هو هذا الشعور بتغيير حدود الظرف البشري مع سير المجتمعات. [١٠٣] يخرج بالتالي معنى الاصطناعي البشري، معدلاً تماماً. سيكمن، من الآن فصاعداً، في عمل ترسبي للصيرورة؛ سيتمركز في سلسلة الثورات التي حفرت رويداً رويداً هوة بين الإنسان الفطري والإنسان الكمالي.

بيد أن هذه المسافة، هي بالتحديد في موضع اتهام لدى روسو. تبين أن الكمال هو الضلال. إن اكتشاف التاريخ هو الوعي لسقوط الإنسان في التاريخ، ذلك لأنه بدلاً من أن يقاد إلى التحرر مستعيناً بعقله، دفعه التقدم نحو التبعية. وبالتالي ضاعف من قيوده. جعله خاضعاً لنظرة الآخر، وغارقاً في صراع لا نهاية له مع أترابه. جعله فريسة الانقسام الداخلي، والاستعباد الخارجي.

ولا بد بالتالي، من وضع اللجوء إلى الحل الذي يقدمه العقد، في إطار مأساة الكائن القابل للكمال. إنه يمثل العلاج الأمثل، مخرجاً غير معقول، لكنه يصلح لأن نلتفت إليه كالخلاص الوحيد الذي يمكن تصوره. ثمة اتفاقات أخرى عقدت في الماضي، كالذي فرضه الأثرياء لتكريس سيطرتهم على الفقراء، والذي ورد في مقالة حول أصل التفاوت Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. إن الصيغة التي ينصح بها العقد الاجتماعي أتت للتخلص من الخدع وتجاوز نقص الصيغ المقترحة قديماً. إن الأمر يتعلق بإثارة إضافية للفكر الذي يشكل مبدأ هذا العمل الذي من خلاله تلتفت البشرية إلى نفسها، وتقرر مصيرها، بغية القضاء على الفخاخ التي ضللتها حتى ذلك الحين، وأن تكون فعلاً على مستوى المهام المناطة بها: تحرير الإنسان من استعباده

التاريخي، تغيير طبيعته باللجوء إلى فن السياسة بطريقة أكثر حسماً من التي اعتمدها مسار التقدم بغية إعادة حريته الفطرية له، من داخل الوضع الاجتماعي. إن هذا التموضع الضمني في الزمن هو الذي يميز عقد روسو عن عقد من سبقوه. لا ريب في أن الأمر ما زال يتعلق بمشروع تأسيس، لكنه مشروع يسير في مقاومة المسار التاريخي، وبتأسيس موجود، حيث لا يوجد فقط انتقال من وضع فطري إلى وضع اجتماعي، بل استعادة للوضع الفطري في الوضع الاجتماعي. [١٠٤] تأخذ التناقضات الشهيرة للعقد الاجتماعي معناها في هذا الترسيم. كان مردّها إلى ولادة فردانية جذرية من خلال جتمعة مكتملة. «تنازل كل شريك عن كل ما يملك، بما فيه حقوقه، للمجتمع بأكمله»، يظهر كائن جماعي حيث يجد الشركاء أنفسهم منفصلين بعضهم عن البعض الآخر من خلال كمال وحدتهم. سيجدون أنفسهم «أحراراً أكثر مما كانوا في الاتفاق الاجتماعي منه في الوضع الفطري»، كما ذكره روسو في الجزء الرابع من كتابه إميل Emile، كونهم يشتركون في سيادة تمارس جماعياً، وفي سلطة كاملة لشخص سياسي على نفسه.

ما يبهر في الأمر هو التناقض بين تفرد الطرق التي يصل من خلالها روسو إلى إعادة تفسير هذا التصور التعاقدي، وكونية النتائج التي يستنبطها، كونية لا يمكن فهمها إلا من خلال توافق هذه النتائج مع كمون الفترة التاريخية الموجود فيها. كان لا بد من الاستعانة بمواربة القنّاص لتوضيح ما حث عليه عمل البنية الاستبدادية، وما أتت به الظروف من فهم. لم يكن سينجح في الفهم لا مؤيد بسيط لفلسفة التقدم، ولا مناصر للقانون الطبيعي التقليدي. إن هامشيته اليائسة هي التي سمحت لروسو بابتكار زمن الاحتمالات الذي يتعلق بإعادة تحديد الرابط السياسي. من هنا يعتبر أن كتابه قد أتى بتأكيدات غامضة، بالرغم من إضمارات، وتناقضات جعلته صعب الفهم.

يطلق العقد الاجتماعي صورتين مترابطتين مدعوتين لأن تكونا مكمني

عالم السيادة: صورة الشخص القانوني الفردي وصورة الشخص السياسي الجماعي. الشخص القانوني، لأن من يستحق هذه التسمية هو الكائن الذي يتمتع بحقوق مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بشخصه، وترافقه من دون أن يتمتع بها. [١٠٥] لا تكمن المسألة فقط في أن البشر يخلقون في حالة الفطرة ومعهم حقوق سيقودها تأسيس الحالة المدنية إلى مناقشة التخلي الجزئي أم الكامل عنها؛ ذلك لأنهم لا يمكنهم إلا الحفاظ بالكامل على الحرية المتساوية التي كانوا يتمتعون بها في الأصل، كونها مندمجة مع كيانهم نفسه. إنهم يحددون أنفسهم نسبة للحقوق غير القابلة للتصرف والحالية والتي يملكونها ـ مبدأ ستترجمه «حقوق الإنسان» على المستوى الشعبي بدءاً من سنة ١٧٧٠. ستبرز سيامة الفرد القانوني وفقاً لترقية الشخص السياسي. يحق لنا بالتالي أن نشير، في الواقع، إلى الكيان الجماعي الذي ولد من التقاء كل هذه الحريات غير القابلة للتصرف، والتي توفر في المقابل تكاملها التام، بفضل اتحادها الكامل في شخص معنوي يتمتع بامتلاك كامل لنفسه. لا ريب في أن «الوحدة الحقيقية للجميع في شخص واحد ونفسه» التي عرفها هوبز، صورت مسبقاً سمات هذا الكيان. بيد أن تجسيدها، وفي الوقت نفسه، في شخص السيد وخضوع أعضاء الجسم السياسي للرأس السيادي، كانا يحولان دون استخراجها بالكامل. إن هذا الفصل بين السيادة وبين مشخصن ما، هو الذي وضع حداً لتحول الجسم السياسي إلى شخص لدى روسو. السيادة هي سيادة جميع الأفراد بالتساوي، من دون أن يفضّل واحد على آخر في علاقته بالسيادة، ما يعني أن اجتماعهم يشكل كياناً قائماً بذاته، من خارجهم، حتى ولو أن وجودهم هذا كان كمالياً أو «مجرداً»، كما يقول روسو، وله سلطته على نفسه. ستتكفل عبارة «سيادة الشعب» بنشر النداء السحري لتغير وجهة الجماعي تلك. احتاج الأمر إلى عقدين فقط بعد صدور العقد الاجتماعي حتى يكتسب المبدأ الثاني الذي كرسه، قوة بينة مقتسمة عموماً، بعيداً جداً عن دائرة قرائه الضيقة. [١٠٦] سيشكل لاحقاً شيئاً آخر، مشكلة تجسيد هذه السلطة السيدة التي يمسك بها شخص غير

مرئي، ولا يخص أحداً ولا يتبع لأحد، بيد أنه يولد آثاراً الله يعلم كم هي محسوسة وملموسة.

من ناحية تعريف المبادئ، ستصل هنا ثورة الشرعية الحديثة إلى نهايتها. لن نضيف عليها شيئاً بعد اليوم. هذا لا يعني أن تفسير تداعياتها سيبقى سطحياً، بل على العكس سيستمر في تعمقه ـ يمكننا أن نتحقق من نسبه ـ بيد أن مضمونها الأصلي أصبح مثبتاً. حسب ما أورده هوبز، في البدء، لا يوجد في القانون سوى الأفراد. يضيف روسو، في النهاية، لا يوجد فيه سوى الأفراد. كنتيجة لذلك نقول إن ثمة سلطة يجب أن تمنح قوانينها لهؤلاء الأفراد المجتمعين في مجتمع سياسي، كما كان يريده هوبز؛ إلا أن كل الأفراد محسوبون داخل السلطة الحالية على هذا السيد. بمعنى آخر، لا تقبل السيادة في ممارستها إلا بالشعب حاملاً لها. ترسم هاتان المسلمتان فضاء الممكن والمعقول، فيما يتعلق بمسألة الشرعية، الذي ستتوسع فيه سياسة السيادة.

بإمكاننا أن نتوقف هنا، نظرياً، تاركين جانباً الطرق المحتملة التي تتجسد من خلالها المبادئ لدى روسو. يتطرق بطريقة مستقلة إلى الظروف التي أدت إلى عرضها. أليس هذا هو المهم؟ وإلا سنحرم نصف القصة ومن إضاءات ثمينة على الطرق التي سيعتمدها إدراج هذه المبادئ في الواقع. ثمة جانب آخر، يجب أخذه بالاعتبار، وهو الحدود التي يبقى هذا الاختراق للسيادة محصوراً في داخلها. ما زالت سرية، لكن بشكل أساسي، خاضعة للتبعية التي تسعى إلى الانقلاب عليها. تشكل حدودها المحرك الخفي للمصاعب المخيفة التي ستواجهها سياسة السيادة على الصعيد العملي. يعيد روسو كرة الاقتصاد الديني للفرد الذي قلب رأسا على عقب ترابطه الواضح. يحل التبعية لسلطة خارجية من خلال ترسيخ السيادة في الشعب؛ بيد أن مفهومه للكيان السيد ما زال يفترض، افتراضاً أولياً، الفرد فرداً من الشعب وفي السلطة. [١٠٧] إن كان يبعد شخصنة السيادة على طريقة هوبز، فإنه يفترض مسبقاً اندماجاً هوبزياً. حدوده ليست شخصية؛ إنها بنيوية. إنها تعود

للوضع الذي يدير مشروعه، وإلى تنظيم المعقول المرتبط بأزمة الاستبدادية. سنجدها كذلك عندما ستتفجر تناقضات الدولة الملكية الداخلية، وتظهر للعلن. إنها تفسر المأزق الذي أحدثته الممارسة الفعلية لسيادة الشعب التي لطالما مُجدت. المصطلحات التي استخدمت لفهمها جعلتها غير قابلة لأن تستعمل. سيستلزم الأمر وقتاً طويلاً، بعد الثورة الفرنسية بزمن، للتحرر من مصيدة هذه الرواية الافتتاحية للسيادة الديمقراطية. لذلك، لا بد من إعارة اهتمام كبير للشروط التي تمت فيها الصياغة الأولى لمبادئ سياسة الحكم الذاتي لدى روسو. لم تكتف بإدراج عوائق مبطلة على التفكير كانت ستواجهها ثورة حقوق الإنسان في مسيرتها. إنها تضيئ بالتعارض الطرق التي كانت ستكون طرق الديمقراطية. الشخص القانوني، كما يرسمه روسو، هو مخلوق استشباحي. سينتهي به الأمر بالتحقق، حسب طرق تتناقض مع التي حددها روسو كضرورية. لا بد من استيعاب معاً ما يتضمنه بناؤه من وهم ونبوءة.

سبق أن قلنا إن روسو يتحرك وفق تصميم علاجي. إنه يبحث عن وسيلة يستعيد من خلالها الأفراد الاستقلالية التي أفقدهم إياها التقدم، وسيلة لا يمكن إيجادها إلا، حالياً كون الحالة الفطرية فقدت إلى الأبد، في تصحيح تعايشهم. إن السيادة المطلقة التي تمارس جماعياً وبشكل مشترك هي فقط القادرة على توفير العلاج البطولي. [١٠٨] إنها تشكل الإطار الوحيد، مهما بدا الأمر غريباً، حيث يكون شيء من نظام الاكتفاء الذاتي البدائي قابلاً لأن يُسترد، ما يبدو قمة البراعة. في الواقع، في ظل سيد كهذا، يكف الإنسان عن الخضوع لتحكم الإنسان، وأن يكون تابعاً لأترابه؛ لا يخضع إلا للقوانين، ما يعني أنه لا يخضع إلا لنفسه. لا تسيّره إلا إرادته الشخصية ـ لا إرادته الشخصية الخاصة، بل الإرادة المتعلقة بالأشياء المشتركة التي وضعها مع أترابه لتشكيل الإرادة العامة المشرعنة. عندئذ، ينفصل كل واحد عن الآخر واحد ويحمي كل الآخر من خلال ما يضمن تضامنهم الوثيق.

هذا هو الهدف المميز الذي يوجه روسو نحو استثمار القدرات التي تطورها دولة التقدم. والسبب هو عندما ينتج الصورة التحريرية للإرادة العامة السيدة، يوضح الترابط بين القيادة التحكمية والطاعة، الذي أصبح معقولاً بفضل إعادة توجيه إصلاحية السلطة وعقلانيتها (ينتج المفهوم في معناه الحرفي، كما نعلم، عن انتقال «الإرادة العامة» إلى السياسة حسب ما نسبه مالبرانش Malebranche إلى إلهه). من جهة، أعادت دولة التقدم تحريك المطالبة بسلطة مطلقة وبتشريعها؛ ومن جهة أخرى، تتيح إمكانية التماثل بحركتها. يشكل القانون الإصلاحي، الذي أدرج العقل في الأعمال، بحكم عقلانيته، قانوناً يسمح لعقل كل فرد أن يرى نفسه فيه ويعترف بها؛ إنه يعبر عن إرادة يمكن أن تطمح كل إرادة أن تكون لها. زد على ذلك، وللدافع نفسه، أنه يتحدد باستهداف صالح الجميع من خلال قواعد تطبق بانتظام على الجميع. يرسم بالتالي الصورة الافتراضية لمشاركة الجميع في تحديد القواعد التي تصلح للجميع. باختصار، رفاهية المجتمع المحلي تفرض أكبر سلطة ممكنة، وطبيعة أفعال هذه السلطة تبدو بشكل يقضي اندماج الجميع واختلاطهم. هكذا انبثقت فكرة كل سيادي تظهر من خلال الإرادات العامة، عامة مرتين كونها تتضمن الإرادات، وتستهدف حصرياً مصلحة الجميع. [١٠٩]

لا ريب في أن الأمر يتعلق بالسيادة المشرعنة وحدها فقط، وليس بالسلطة بمجملها. لا بد بالتالي في هذه النقطة، من التمييز بين الحاكم الذي يصنع القوانين، والحكومة المكلفة بتطبيقها. إنه يضفي على مسيرة روسو طابعه المعتدل ظاهرياً، أو يخفي مداه الهادم. تتلاءم سيادة الشعب مع الحكومة الملكية. إن النظام الديمقراطي، حيث الشعب السيد هو في الوقت نفسه الحاكم، هو الاستثناء غير الوارد. تندرج الشرعية الديمقراطية في معناها الحديث من خلال الركائز ـ أخذ الأفراد بالاعتبار بالتساوي، وبالتالي، بمجموعهم ـ وليس إطلاقاً من خلال التشكيك في المؤسسات الموروثة بشكل

مجابهة. لا يتحاشى المشروع مهاجمة الجهاز الملكي تعقلاً أم نفاقاً، بل لأنه يفترضه مسبقاً؛ ولأنه يرتكز عليه. إنه من طبيعة تفكيك التشكيل الملكي من الداخل، أن تتقدم مقنّعة، أن تحجب نفسها عن فاعليها. قد تكون كذلك بالنسبة لروسو، أياً كانت مشاعره الجمهورية كمواطن من جنيف. ستكون حتماً بالنسبة لمواطني الملكية الفرنسية الذين سيدخلون الثورة من دون أن يروها آتية.

والسبب هو أن إعادة تعريف السيادة قاد إلى اقتلاع مبدأ الملكية. لا ريب في أنها تحتفظ بخارجها عضواً تنفيذياً لا شيء يمنعه من أن يكون ملكياً، لكن أداة تنفيذية كهذه للإرادة العامة، حيث تفلت منها الروح، لا يمت بصلة لملك في كل معنى الكلمة القديمة، ولو أنه احتفظ خارجياً بلقبه؛ بل إنه عكس ما كان يعنيه في التجسيد الملكي. إنه يعمل على عكس شخصنة تبعية الأحياء ـ المرئيين تجاه مصدر غير مرئي من النظام الذي يجمعهم مع بعض. [١١٠] تعتبر السيادة، كونها موجودة فقط على مستوى الكل، مغفلة بامتياز. إنها نقطة حاول روسو في تصويبه الإشارة إليها بطريقة قاطعة، على عكس هوبز الذي كان يريد إدراج السيادة الناشئة عن الأفراد في الشخصنة الملكية. لا يتمتع السيد إلا «بوجود مجرد وجماعي». تستثني السيادة فكرة تركيزها في فرد. تشكل عملية نزع الشخصنة الشرط الأساسي كي يتساوى الجميع في كنف السيد، من دون أي تلاق مع الآخرين. لكن أياً كانت دوافع روسو الخاصة، فلا بد من أن نرى أن شهادة وفاة الملكية التي يعلنها من خلال العمل على الفصل بين السيادة والحكام الذين كانوا يبدون ضروريين في عملية تشكيلها. لقد هدم من الجذور ما كان يسوغ تماثل النظام الجماعي مع كائن من لحم ودم.

يبقى علينا أن نفهم ما تخفيه راديكالية هذا العمل عن الذين قاموا به، إثر الشروط التي تسمح لهم بإنجازها. لا بد من نسبه إلى التداعيات المتناقضة لتصور التطور في العلاقة بين الدولة والملك. إن كانت تسهم في التفريق بينهما من جهة، فإنها تعزز وحدتهما من جهة أخرى. في هذه العلاقة، الدولة هي

المعنية في الاستجابة لطلبات التقدم. إنها تحركها وفقاً للمصلحة العامة. لقد سبق أن رأينا كيف تعمم حركتها وتنزع عنها طابع الشخصنة، لدرجة تجعله معقولاً، في المبدأ، تملك الجميع مسألة تحديد القوانين. تحت وطأة التقدم، تنفتح الدولة على جوهرها الخاص، وتتجرد من السيادة التي نشأت في ظلها، وتعين حاملها الحقيقي: الشعب السيد. وتسعى من خلال الديناميكية نفسها إلى الانفصال عن مجسدها الملكي. إنها مبتذلة بطبيعتها، كعضو في سيادة لا تملكها، كأداة للشخصية الجماعية. [١١١] بيد أن كل هذا ليس إلا جانباً من المسألة. من ناحية أخرى، يحتاج التقدم إلى أكبر سلطة، وأعلاها، وأقواها، لإدراجه. يحتاج لإدخال العقل في الأشياء، ولإرادة لا تقهر لفرضه على جمود التقليد ومقاومة الأحكام المسبقة. من هو أفضل من الملك يمكنه أن يضمن وحدة هذه الإرادة، وتماسكها، وعدم مقاومتها، الضرورية لفاعلية العمل السنة؟ هكذا يتحرك التجسيد الملكي في خدمة التجرد الدولني الذي يسعى لحله من الداخل. لا بد من الملك للحصول على الدولة. ألا يتعرض التقليد الملكي إلى إعادة تفسير تكيّفه بسهولة مع هذا الدور الجديد؟ إن التقدم ليس إلا اسماً جديداً للمنفعة المشتركة. ألا تأخذ الصورة القديمة للاتحاد المطلق بين المملكة والملك، كل معناها في هذا التوظيف الملموس للملك في خدمة الشأن العام؟ إن نفوذ الملك هو ما يسمح للافردية الدولة بأن تتشكل بفاعلية. إن هذا الاندماج هو الذي أخفى زعزعة المؤسسة الملكية في جذورها. تم إنجاز الانفصال المبدئي في ظل هذا المزيج العملي. استقرت سيادة الأمة، صورة عن سيادة الشعب، مخففة نسبة لاستمرار التقليد، في العقول تحت غطاء وطنية ملكية تخفي تداعياتها. بمعنى آخر، فاقمت سياسة التقدم التناقض التأسيسي للاستبدادية وغيّبته بالتزامن. حضّرت لانفجاره من خلال جعله غير مرئي.

آثار النظرية هائلة. يتحكم هذا التزاوج في الانقسام في فكر سيادة الشعب ـ انفتاح فلسفة السيادة كسيادة الشعب. تسيطر عليها الصورة الموروثة لاتحاد

السلطة والجسم السياسي، حيث كان يشكل الملك فيه الضامن الظاهر. إنها تكمن في هذا الاندماج المشترك للرأس الذي يدير الجسم الذي يخضع. [١١٢] إنها تقترح صيغة جديدة، لا شك أن تداعياتها مؤثرة، كون الاتحاد الذي ولد من الطاعة للآخر والخضوع له أصبح تقرباً من الذات وسلطة الذات على الذات. يبقى أن هذا المنفذ على الحكم الذاتي للسيادة يعزز الارتباط بين مؤسسة السلطة ومجموع الخاضعين لها، ـ الذي نشأ من عالم التبعية، حتى ولو حجب هذه النشأة تحوّل الارتباط إلى انتماء مشترك. يكون الانجذاب سهلاً إن تطابق مع المنطق المؤسس للقانون. عندما نفكر بالمراحل التكوينية للمجتمع السياسي والسلطة من خلال عقد بينهما وبين الأفراد، يصبح من الصعب تصور العلاقة بين السلطة ومجتمع الأفراد خارج ظروف وحدة أساسية، ومن ثم يأتي التفكير بكيفية تمثيلها. يدفع التصور التعاقدي جوهرياً إلى تماثل الحدود. في حالة روسو، يجب تلاشي السيادة في وسط الجسم الجماعي بالضبط، إلى ما يحتاجه لإدراج الفصل بين الأشخاص في التحام الكل الوثيق. هكذا ولد الشخص السياسي، الذي يدعمه سرياً جسم الملك، ابن الزنا لفرد نشأ من الرحم الملكي. ولّد تجريد السيادة من التماثل ومن كل مجسّد، كائناً من نوع مميز، لكن لا بد لنا من أن نرى فيه مجيء الجماعي إلى الذاتية. في اختفائه عن النظر، يملك السيد ـ الشعب الوحدة ـ إنه غير قابل لأن يتجزأ ـ والتماثل بذاته، لا يمكنه التجرد من صلاحياته، غير القابلة للتصرف ـ، والمقربة من ذاته ـ لا يمكنه أن يفوض أحداً بممارسة صلاحياته، لا يمكن للسيادة أن تتمثل. كل الممتلكات التي تمنحه القوة التي تميز الفرد، التي تسمح له أن يدير نفسه، لكن ليس كيفما كان، بل وفقاً للإرادة العامة، أي حسب العقل وبتلاؤم مع أسسه. ما يرفعه إلى الشكل الذاتي، ويميزه عن دوافع التجريبي المتواترة وخياراته العشوائية. [١١٣] سمة أخيرة، لا تقل أهمية عن الأخرى، ما يرتقي بأعضاء الجسم السياسي معاً إلى الفردية الحقيقية هو هذا التغير في هيئة الجماعي، من خلال المشاركة في الكل الذي يحرر كل واحد منهم من الآخر.

قد نخطئ إن جمعنا بين هذا الكائن العاقل والتخيل على ورق. لا ريب في أن الظروف التي ظهر فيها على الفكر، جعلت منه مخلوقاً غير واقعي بقدر ما هو عظيم. ستتكفل تجربة حقيقة الثورة بإعطاء الدليل على ما هو أبعد من انتصاب الشعب كسيد، ممارسة الشعب للسيادة الفعلية. ستُخرج بقسوة الانقطاع بين الاستيعاب النظري لمبدأ السلطة من الكل، والمقتضيات العملية للحكومة الحرة. بيد أن صورة الشخص السياسي هذه عندما ستندرج في العالم، لن تفارق هذه الحكومة أبداً. ستبقى تستقطب الكون الديمقراطي. ستستحوذ على حرية الأفراد كالقرينة التي لا يمكن استيعابها والملازمة لها، والمدعوة لأن تمتد فيها. سيسلك تجسيدها طرقاً تناقض تماماً تلك التي يتبعها روسو لتحديده. لن يمر عبر الوحدة بين الجسم السياسي وذاته، بل عبر انقسامه، لا عبر التماثل بل عبر الاختلاف، وعبر العلاقة بين حدود متباينة، لا عبر المقربة؛ بل عبر المسافة والتمثيل. المطلب الذاتي لن يدوم وسط هذا القلب للوسائل. سيكون المحور التنظيمي لمستقبل المجتمعات السيد. ثمة شيء آخر، وهو الترتيب الذي يقترحه روسو، حسب الوضع الذي يكشف فيه عن تصوره؛ ثمة شيء آخر، وهو الضرورة الحتمية التي تترأس هذا التحول لصورة الجماعي التي كان هو أول من أدرك معناها. تربطه رؤيته للسيد بالماضي؛ حاسته الضمنية للذات الاجتماعية تدفعه للمستقبل. في مسألة السيادة، الأمر لا يتعلق بالقدرة المجردة لمنح الذات قوانينها الخاصة فحسب، بل بالتكوين الملموس للفرد القابل، بالتالي، بأن يحدد نفسه. [١١٤]. بمعنى آخر، الأمر يتعلق، بعرض شكل للكائن ـ المجموعة، ولنمط تشغيله يرتقيان به إلى السلطة الذاتية. سيكون البحث عن ترابط الجسم السياسي القابل لأن يمنحه طريقة وجود لنفسه وتوفير، بالتالي حكم نفسه، قلب التاريخ العميق للديمقراطيات. لن تحصر الديمقراطية إطلاقاً بمجرد أخذ الجميع بالاعتبار، بمظهر مشاركة الجميع. ستكون دائماً بفرض مختلف لسلطة على الكل ككل. سيكون غموضها غير قابل للتبسيط، ويتماثل بالغموض الذي كشفنا بدايته لدى لوك، والذي سيجتاز التوق الليبرالي كما أشار

إليه. سينقسم الطموح الديمقراطي إلى فكرتين، فكرة مساواة الجميع في حكومة المجتمع، وفكرة تشكيل الجميع، بحكم هذه المساواة، لوحدة تقضي بأن تُحكم كوحدة. سيترنح بين كونية الأفراد الرقمية وذاتية الجماعي.

الفصل الخامس

[١١٥]

الثورة الفرنسية أم الصدام بين السياسي والقانوني؟

كانت سنة ١٧٨٩، سنة قيام الثورة الفرنسية، قمة التحالف بين التقدم والقانون. عصر أنوار يقضي بأن ننهي فوضى التجاوزات، وبتأسيس عقلاني للتنظيم السياسي في المملكة. بالرغم من ضخامة الخطة، لا أحد يرى مجيء الانقطاع. والسبب هو أن التعاون الباطني بين المملكة والملك يسير على أكمل وجه. ليس فقط لأن لا أحداً لا يفكر بمواجهة سلطة الملك فحسب، بل لأن في نية الجميع ينوي طمأنتها من خلال إعادة هدفها لها. إن الأمر يتعلق بتأسيس قواعدها وبتحديد حدودها الحقيقية. عندما ستوضع بخدمة حقوق الأمة، فإن قوتها لن تكون إلا مفيدة. لقد فسرت سابقاً ما يجعل الوضع «روسوي»[١]. بين هذه الحاجة للسيطرة على سلطة الملك، من دون كسرها، وبين ضرورة تشكيل السيادة الوطنية، تستعيد الجمعية العمومية المؤلفة، من دون الحاجة للتفكير بالأمر، مسيرة العقد الاجتماعي، الواضحة بقدر ما هي ضمنية. سيتسلل الهدم الجذري للصرح الملكي عن طريق القانون وقوامه.

تظهر الدعوة إلى حقوق الإنسان تناقض الاستبدادية الداخلي. تظهره من

(١) ثورة حقوق الإنسان، La révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard, 1989.

دون علم الذين ينادون بهذه الدعوة، ذلك لأن فصل السلطة العامة عن التجسيد الملكي يجري، مرة أخرى، تحت قناع وحدتهما الأساسية [١١٦]. وتظهره بطريقة ستجعله غير قابل للسيطرة عليه. ستؤسس لسيادة ستبدو غير قابلة لأن تمارس. ما يعطي الدولة معناها الكامل، هو ما يجعل، في الوقت نفسه، فاعليتها غير مقبولة. تتحول الثورة باسم القانون إلى امتحان لحدود فكر السياسي حسب القانون.

إن الأمر يتعلق في فهم، من جهة، لماذا الظروف ـ وليس عدم تبصر الفاعلين المبرمج ـ تُسيّر مسيرة التأسيس في اتساعها الأكثر راديكالية، ومن جهة أخرى، ما أفلت من المشروع، بتسليط الضوء بالتالي على الحدود التكوينية للتعاقدية. إن اكتشاف هذا الانقطاع هو تحديداً ما يمنح الثورة الفرنسية أهميتها كحدث تاريخي، وما يضفي عليها معناها السياسي. إنها تقفل مرحلة من الفكر من خلال إظهار مأزقها، وفي تكريس مكاسبها، في الوقت نفسه، ما يشكل التباساً هائلاً يقضي بأن يتخلص منه المستقبل لكن ليس من دون ألم.

الطريق الوحيدة التي ستفتح أمام جمعية ذات شرعية عابرة هي الطريق التأسيسية، التي تنوي منح فرنسا دستوراً من دون أن تفوض بذلك. لن تجد مصدراً للشرعية التي تحتاجها إلا في القانون الأساسي لأعضاء الأمة. هذه المبادئ الأولى التي يعترف بها الجميع هي الوحيدة القادرة على توفير أداة قوية بما يكفي لفرض استعادة سلمية، لصالح الأمة، لسيادة وضعت بدون وجه حق بين أيدي الملك، تاركة مكانها الحقيقي للسلطة التنفيذية التي ما زالت القائم الشرعي عليها. إن الأمر يتعلق بجعل الحرية والمساواة بين الأفراد تتكلمان، بغية رسم، تحت إملاءاتهم نوعاً ما، التنظيم المؤسساتي الذي يفرضونه كأثر هام لهم. سنحصل بالتالي على أفضل دستور، نظراً لتلاؤمه مع العقل والقانون. [١١٧] هذا هو الوضع الذي يحدد اللجوء إلى التصور التعاقدي. يقضي إعطاءه صورة عظمى، في الشكل والمضمون. لا بد لإعادة سلطة الملك إلى مكانها،

من الاستيلاء على مبدأ كل السلطات. لا يكفي إحقاق حقوق وممارستها وفقاً لسلطة تبقى من خارجها. إنه من الضروري إنتاج سلطة بدءاً من هذه الحقوق، بغية ، بالتالي، توزيع المهام وفقاً لجوهرها. بكلمة واحدة، لا بد، من البدء من الصفر. زد على ذلك، أنه من الضروري، للتخلص من الشرعية التقليدية التي ما زالت مرتبطة بالصورة الملكية، منح أوسع صلاحيات ممكنة للكيان السيد، وبالتالي، إعطاء الحريات الشخصية حيث هي متأصلة، أوسع مدى ممكن لاستيعابها وإدراكها. هكذا تجد مجدداً تركيبات، بطرق أخرى، المنطق الروسوي لعملية استبدادية السيادة الجماعية، الوحيدة القادرة على ترجمة الصلاحيات غير القابلة للتصرف الأصلية التي يتمتع بها أعضاء الجسم السياسي. إنه يريد استخدام السيادة لتحرير الأفراد. التطلعات تتلاقى، وإن اختلفت نقاط الانطلاق.

لكن بعيداً عن كل عقيدة، إن تكوينات الخطوة التعاقدية في مضمونها العميق وروحها الأعمق مدعوة لاختبارها. إنها تغلق مرحلتها؛ من خلال إدراجها في وقائع تنسف قواعدها. إن الخطوة التعاقدية تمزج تكوينين يعودان إلى الازدواجية الداخلية للدولة الملكية التي تتطور في داخلها. تلتقي بأطروحة فردانية ـ في البداية، ليس ثمة في القانون إلا الأفراد ـ مع اقتراح أحدي مسبق، بالنسبة لشكل الجسم السياسي الذي يسعى لتحديد مراحل تكوينه ـ السلطة والجسم يشكلان كياناً واحداً. ينتج التفكيك الفرداني عن توقع الدولة؛ وتأتي إعادة التركيب الأحادي من الاحتفاظ بالاندماج الملكي، إنها تتوافق مع سمة الواحد الديني التي تنقلها الصورة الملكية. [١١٨] هذا المزيج هو الذي يسمح للتعاقدية بأن تكون طموحة وتتمتع بتطلعات: إخراج السياسي من القانون، إنتاج السلطة من الحريات الفردية. منحى كهذا لا يمكن الحصول عليه إلا حيث يفترض بالحريات أن تنصهر في وحدة السلطة، هكذا نحصل على نتيجة العملية. إن هذا الطموح بالتحديد هو الذي سيضعه التجسيد الثوري في موضع

تساؤل. إنه يفجر الترابط من الداخل. في الواقع، حيث رأى روسو تلاؤماً ممكناً بين أعلى درجات الحريات الفردية وأعلى درجة لسيادة الجسم في ظروف التماثل الأساسي للكائن الجماعي بنفسه، والذي أسس على هذا الأساس، أظهرت التجربة انقطاعاً لا يمكن السيطرة عليه.

في الحقيقة، إن تأسيس الأمة السيدة يؤدي إلى تفكيك الملكية. تبين عاجلاً أن التوحيد المنسجم الذي توقعته النظرية بين السيد الوطني والحكومة الملكية المكلّفة بتطبيق القوانين الصادرة عن الإرادات العامة، يحمل إشكاليات وخيمة. إن الأمر لا يتعلق بخلاف بسيط على حق الصدارة فحسب، بل بفكرة السلطة العامة التي تتناسب مع صورة تجمع إرادات المواطنين بإرادة واحدة. إنها تتكيف بصعوبة مع أي مجسد حتى ولو حصرت مهامه بالتنفيذ فقط. إن صورة السلطة الجماعية التي تفرض دخول حقوق الإنسان على الساحة في كامل أهميتها التأسيسية، تمنع، في الواقع، كل شخصنة. إنها فكرة الدولة التي يظهرها منطق الحقوق على الشكل التالي، من خلال تحريرها من حصرها في جسم الملك، ومن خلال تصورها في غفلة وتجريد يجعلانها تتلاءم مع ضرورة تجمع حالي لكل الإرادات. تكمن المشكلة في أن نشأة الدولة في مبدئها، انطلاقاً من تكريس قانون الأفراد، تتم في شروط تجعلها غير معقولة من ناحية تأسيسها. [١١٩] في الواقع، تحدث من أولها لآخرها، في إطار العائق الفكري والرمزي للاندماج الملكي وتحت وطأته، والذي تسعى لحله. تُنجز، وهي عاجزة عن أن تنجز إلا في ظروف الوحدة التعاقدية الضيقة بين السلطة الأمة وجسم المواطنين. لا يقضي الوضع بإنتاج صورة السيد الوطني في العلن فحسب، بل يقضي بالتأكيد على الهوية الجوهرية لهذا السيد غير المرئي مرفقة بهذه الجمعية التي تتكلم باسمه، بالإضافة إلى أنها تدفع التواصل الباطني حتى يطال مختلف وجوه السيادة، وتجبر السيد الجماعي الجديد على فرض نفسه أمام السيد المجسد القديم. إن الأمر يتعلق بنزع استقلالية السلطة الملكية من

خلال توثيق الرابط القانوني الذي ينبغي عليه أن يوحد أعمال الحكومة وتعابير الإرادة الوطنية. تحدد مختلف هذه العوائق تعاقدية فيها مغالاة، حاملة شرط التلاقي بين السلطة والمجتمع السياسي إلى نتائجه الأخيرة، إلى مستوى التقارب الأساسي بين هذا المجتمع السيد وبين نفسه. يجري تفكيك الملكية من خلال استمالة الواحد الملكي وراديكاليته لصالح الأمة. يصبح بالتالي من المستحيل تصور شيء كمأسسة تختلف عن السلطة العامة، من داخل هذا الانتماء المشترك والمُلزم بين الأمة كجسم، والسلطة التي من خلالها تعمل. إنها عاجزة عن تقبل مؤسسة منفصلة عنها.

سيدور ضلال العملية الثورية حول هذه النقطة العمياء حوالى عشر سنين. سيأخذ أولاً شكل راديكالية تقدمية نتجت عن التنافس بين السيدين وانتقال الشرعية الجاري بينهما. عبثاً حاولت السلطة الملكية أن لا تكون أكثر من ظل، لكن يبقى هذا الظل زائداً. يستثني توسع السيادة، التي تشكل الجمعية الوطنية عضواً فيها، في الوقائع، حكومة يفلت منها دافعها؛ يميل إلى استيعاب كامل الوظائف السياسية. [١٢٠] انتهى الأمر بوحدة الأمة في الجسم والأعمال بينها وبين نفسها، والتي اقترضتها الجمعية من الملك، بانقلاب قاض عليه؛ أصبحت قاتلة الملك. أسوأ من ذلك، ومن خلال الميل القاتل نفسه، وصلت، في ذروتها، إلى الانقلاب على أعضاء الجسم السياسي. أصبحت إرهابية باعتدائها. فتحت هذه الهوية المتصاعدة، لكنها خالية وصماء، الباب أمام مشاريع الذين يدعون التحدث باسم العملية الثورية نفسها، باسم الحركة التي من خلالها قامت سلطة الشعب. أمام هذا الإجماع الساري، يشار إلى من انشق أو من فقد التضامن مع صوت الكل المزعوم، كخونة للقضية المشتركة أو كأعداء للأمة. وتبيّن بالتالي، أن المواطنين عندما يدمجون في وحدة السيد غير القابلة للتجزئة، ليس ثمة ما يحميهم من تداعيات السلطة التي تعمل باسم السيد. بعد إتلاف ذروة الإرهاب في عامي ١٧٩٣ و١٧٩٤، سنشهد خمسة أعوام من احتضار بيّن

بشكل كامل. وقد باءت كل الجهود لتصحيح المسار بالفشل. سيكون نظام حكومة المديرين الخمسة خير دليل على استحالة تثبيت مكاسب الثورة. لكن هذا النظام لن ينجح في إيجاد طرق عمل سياسي منتظم، ولا طرق تلاؤم مشرعن للسلطة مع إرادة المواطنين.

لا بد من عودة مجسد للأمة يختلف عنها، في شخص بونابرت، لاستئصال الكابوس. الاختلاف الواضح الذي تتسم به السلطة هو أنه الوحيد القادر على منحها قواماً يعجز تماثل الشعب مع نفسه عن منحها إياه. ذلك لا يعني أن بونابرت هو شيء يشبه الملك؛ بل هو في العمق عكسه. إنه يجسد إرادة الأمة، وليس ما يمسكها من الخارج وممّا هو أعلى منها؛ إنه يجسد خارجية الدولة، وليس وحدة الجسم السياسي مع نفسه بشخص السيد. إن كان الشكل ملكياً، فإن الجوهر ديمقراطي. سيسرح من الساحة بدوره، لأنه نسي ذلك. [١٢١] يبقى أنه كان من المجدي جداً أنه وجب المرور بانبثاق تماثل السلطة في كائن لتوطيد النصر المبدئي للانقطاع الثوري، أي السيادة الجماعية.

الموضوع هو أن ممارسة هذه الأخيرة تفترض وجود أداة، وأن فاعليتها تتعلق بوجود جهاز مؤسساتي يحوّل أفكارها إلى عمل للجماعة على ذاتها. بيد أن المسيرة التأسيسية لا تسمح بمنح مركز حقيقي لهذه المؤسسة التي من خلالها تكون سلطة الحكم الذاتي. من داخل تماثل السيد لذاته الناشئ عن وضع الحقوق الفردية معاً، ليس ثمة مكان لاختلاف وظيفي لجهاز حكومة، حتى ولو كان يُعتَرف شكلياً بمبدئه ـ إنه خاضع للسيد وللجمعية التي تمثله لدرجة أنه، في الوقائع، دائماً مهدد بأن يتبدد فيهما. يستحيل، عندئذ، تصحيح العلاقة، بطريقة تُقرأ، بين مؤسسة السلطة ومجتمع المواطنين، من خلال التشديد على تعيين الحكام وعمل السلطات حسب قواعد يفهمها الجميع. إن الإنتاج النظري للسياسي الذي يحققه القانون الفردي، يولد سلطة لا حدود لها للجسم الجماعي على نفسه، في المطلق، بيد أنه لا يوفر الوسائل التي تحدد استعمالها والسيطرة

عليها. في الوقائع، إن الجسم السياسي الذي يُفترض أنه بدأ بتملك ذاته يفلت من ذاته؛ إنه لا يتحكم بالسلطة التي من المفترض أنها تنبع منه؛ إنه يخضع لها، إما أنه يتملص من سيطرتها باعتداء عنيف، وإما يضيع في العجز والإرباك. لا بد من فهم التناقض الموازي والمعاكس لمخرج ١٨ برومير، من زاوية هذا الانقلاب التناقضي. يبدو الخضوع لسلطة لا نقاش فيها، كالحل لتناقضات الحرية. يعيد نزع الملكية الديكتاتوري للبلاد الشعور بالسيطرة على قدره. على الأقل هذه المرة، نعرف من يحكم وباسم ماذا. [١٢٢] من خلال تكريس فصل الدولة، يعيد بونابرت للمواطنين الشعور بأنهم يملكون الوسائل التي تسمح لهم بحكم أنفسهم؛ وحتى ولو نزع منهم استعمالها. إن امتلاك الذات لا يحظى بالفاعلية إلا إذا قام على حقيقة السياسي، حقيقة لا يمكن الوصول إليها من خلال مواربة القانون. هكذا استطاع ثقل السلطة أن يظهر، لوقت ما، وكأنه تحرير.

هكذا انتهت ثورة القانون، بمحاكمة القانون. تبدو الإدانة غير قابلة للنقض. تجربة الوقائع تبدو دعوة طارئة للتحرر من أوهام الكتب. يبدو إصلاح سلطة الدولة كأنه يرجع إلى الأبد دردشة صناع الدستور إلى الدياجير الخارجية. طويت الصفحة. خرجت مزاعم التعاقدية منهكة من الطلاق الذي ما لبث يتعمق بين بنى الفكر وضرورة الأشياء.

بيد أن التشخيص سيبدو، في حقيقة الامر، في نهاية سنة ١٧٩٩، خادعاً، بقدر بساطة الإيمان بقوة مبادئ صيف ١٧٨٩. واقعية أسياد برومير السياسية، ستنكشف مع الوقت، ولا تقلّ وهمية، في نهاية المطاف، عن الكمالية القانونية في البدايات. إنها تخفي، من الأعلى، ما تدينه الدولة الجديدة لمبادئ يسعى موجهوها لإهمالها. إنها تحجب، من الأسفل، التواطؤ الذي يجمعها مع أفراد القانون الذين يسعون لإبعاد مزاعمه. لكن الحقيقة أن الدولة التي استحوذوا عليها لا تحتمل شركاء آخرين، من حيث بنيتها، وسيعملون كما

لو كان رغماً عنهم، على الاعتراف بها. يمجد الفرد المخنوق في الدائرة العامة، في الدائرة الخاصة كمحور لكل علاقة قانونية بحكم القانون المدني لسنة ١٨٠٤. بيد أن قلة نادرة منهم، تدرك، في الحماسة للسلطة والتفاني لخضوع سنة ١٨٠٠، عمل التصفية والفرز الذي يحدث. كانت قلة صغيرة تعي أن فكرة القوانين بحد ذاتها ليست في موضع شك، بل الصورة التي فرضت، والشروط التي طبقت فيها. [١٢٣]

كان بإمكان تجربة أخرى، حدثت في الوقت نفسه، أن توقظ العقول. بينما المكونات التزمت من غير رجعة في سياسة المبادئ غير المسيطر عليها، في الطرف الآخر من الأطلسي، أنجز الأميركيون، بين سنتي ١٧٨٩ و١٧٩١، ثورة أخرى لحقوق الإنسان ستكلل بالنجاح. لم يكن يجب عليهم تملك سيادة مطلقة كانت قائمة؛ لم يكونوا ملزمين بأن يصبحوا أسياد جهاز سلطة قائم بقوة. ونجحوا أيضاً بتطوير فلسفة تأسيس أكثر تواضعاً وعملية، من خلال رفع السلطات، من درجة إلى أخرى، على قاعدة الحقوق الفردية الثابتة بممارستهم، قبل أن يضطروا للتحول إلى قوة جماعية. لقد نجحوا ببناء صرح مؤسساتهم لذاته، من دون الالتزام بشيء سوى بغياب التناقض بين التنظيم السياسي والتمتع بالحريات الشخصية، في الوقت الذي كان الفرنسيون فيه محكومين في السعي إلى سيادة الكل وحقوق الأجزاء في آن، في الوقت الذي كان يجب عليهم فيه البحث عن التلاؤم بين النظام المؤسساتي ومنطق الحقوق، مع الفخ القاتل الذي كان يحمله هذا السعي إلى تعايش مشترك بين سلطة الجميع وحرية كل فرد. باختصار، فإن الأميركيين حالفهم الحظ لأنهم كان لديهم الحقوق من دون الرحم السياسية التي حملتها إلى القارة العجوز، ومن دون مشكلة توافق النظامين التي نشأت ـ مشكلة مثلت الثورة الفرنسية ذروتها. إنه بالضبط هذا الشعور بالاستثناء، بهذه الميزة لشباب مجتمع في طور التكوين، الذي منع الأوروبيين من أن يعترفوا بإشارة المستقبل الذي يضمنه النجاح الأميركي. كان لا بد من

دخول توكفيل Tocqueville على الساحة، لكي نتكهن هذه الإشارة في سياق آخر. ما شد العقول، على الفور، هو فشل الفرنسيين المدوي، هو المأزق الذي أدى إليه المسعى إلى إعادة إحياء أقوى ملكية في أوروبا، [١٢٤] هو المسافة بين الحقيقة السياسية وتجريد القانون الذي نتج عنها. قِدم الإطار ونموذجيته، راديكالية المشروع؛ كل الشروط اجتمعت في تجربة قاسية، على عكس معطيات مميزة جداً لأميركا جديدة وحرة. لم تحتمل النتيجة النقاش، حسب العديد من الأشخاص. ما رفض هو النمط الفكري الذي اعتمد منذ عصرين في خطة إرساء تنظيم المجتمعات على العقل والعدالة. بإمكاننا أن نناقش فاعليته إلى الأبد، في خلال الوقت كله، حيث كانت الأمور تخطط على الورق. أما الآن، فالبرهان القاطع ظهر، وحان الوقت لإعادة البحث عن أرض صلبة وإيجاد الروابط الحقيقية بين الكائنات.

ما هو صحيح وحقيقي في هذا النقد للوقائع، والذي سيتأكد لاحقاً، هو أن القانون لا يسمح بتوليد السياسي، وهو أن الدولة لا تذوب في قانون الأفراد، وأن هناك شيئاً آخر في الرابط الاجتماعي غير نتاج الحرية والمساواة بين الكائنات. من هذا المنطلق، تشير التجربة الثورية فعلياً إلى نهاية التعاقدية المدركة في دقتها. لن نسعى بعد هذه التجربة إلى إعادة تكوين الجماعي انطلاقاً من عناصره الأولى. زد على ذلك أنها تقفل مجدداً المرحلة، غير مكتفية بإعطاء البرهان على عدم واقعيتها، وتلغي قواعدها من خلال سعيها إلى تحقيق وعودها. تحل نهائياً الاندماج الملكي، وتماثل الجماعي بكائن كان يوفر القالب السري لمراحل تكوين السياسي. لن نجد مجدداً بعدها أبداً هذا التقارب بين الجسم السياسي وذاته اللازم لاستخراج سلطة الحريات.

بيد أن الولادة التعاقدية كمخطط فعلي لا تعني نهاية الفرد القانوني. سيبقى هذا الأخير في نمط فكر استخدم لإظهار صورته. سيبقى الفرد هو نقطة الانطلاق ونقطة الوصول الضروريتين، عندما سنكف عن اشتقاق النظام السياسي

للحريات من الحالة الفطرية. ليس ثمة مصدر آخر لشرعية معقولة، وسط مجتمع يكف عن التفكير بأن ما يحدده هو الآلهة، وبأن القانون ملازم للكائنات فقط، لأنها موجودة كأشخاص منفردين. على الصعيد العملي، يشكل الفرد المجرد تلازماً ضرورياً لتجريد حقيقي للدولة، حيث يجد تحقيقه أداة قوية في خدمتها. هنا تجد واقعية السلطة، التي اشتهرت في سنة ١٨٠٠، حدودها. لن تنتظر طويلاً حتى ترى مجدداً أمامها المطالبة التي لم تنجح في تفاديها، بضمانات شخصية، تسرعت عندما اعتقدت أنها تغلبت عليها. لا بد بالتالي من أخذ الفرد بالحسبان بقدر التفكير من دون العقد.

الحقيقة التي ستظهر رويداً رويداً، وسط هذه الاقتراحات المتناقضة، هي أن السياسي الذي ينسب للدولة، والقانون للإنسان، يشكلان نظامين للحقيقة مختلفين لكنهما مرتبطان، ولا بد من ضبطهما من خلال احترام خارجية الواحد بالنسبة لخارجية الآخر. تكمن المشكلة في جعلهما يتناسبان، في جمعهما مع بعض، من دون الخلط بينهما أو جعل الواحد منهما يأتي من الآخر. تشكل الثورة الفرنسية أول أزمة كبيرة تكوينية في نظامنا المختلط. عندما فشلت في تأسيس سلطة الأمة انطلاقاً من حق المواطنين، سمحت بقراءة ما تتضمنه الحصرية القانونية للتيار التعاقدي من أشياء لا تحتمل وعمياء. لم يكن الفشل من لا شيء. بتحرير الدولة من الملك، والفرد من العقد، تورث العصر التالي الحدود التي لا بد من جعلها متناسقة تماماً ومجموعة بالتساوي.

الفصل السادس

[١٢٧]

نشأة التاريخ

سيدفع بعنف الحوار بين السياسي والقانون، في الوقائع، انبثاق مصطلح ثالث: التاريخ. لن ينتظر طويلاً المولود الجديد حتى يتغلب عليهما، وحتى يفرض نفسه كمفتاح لقراءة مميزة للقضايا المشتركة، وحتى يتحكم بتفسير ارتدادي للحدث الثوري. كنا قد وصلنا إلى التقدم، حيث رأينا دوره الحاسم في الانطلاق الفكري للتعاقدية، في حوالى منتصف القرن الثامن عشر، وفي تنفيذها في سنة ١٧٨٩. عندما كتب كوندورسيه Condorcet مشروع جدول تاريخي لتقدم العقل البشري، Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain، في سنة ١٧٩٣، في خلال احتباسه القسري، كان الأمر دائماً يتعلق بالفكرة ذاتها. وما زالت تلعب دور المساعد في تصور ثورة القانون التي تهدف إلى تكريس سلطات العقل في تنظيم المجتمعات البشرية. في حوالى سنة ١٨٠٠، بدأت تظهر في ألمانيا فكرة أخرى حول طبيعة المغامرة البشرية ورهاناتها. يتنازل التقدم عن مكانته للتأريخ، وفي الوقت نفسه، لنظرة أخرى حول الانقطاع الثوري. في فرنسا، أبقى ضغط نابوليون، على طريقته، إشكالية الثورة؛ أبقى العقول في فلك الأنوار. لكن الأمر انتهى في سنة ١٨١٥. ترافق الإصلاح مع غزو وجهة نظر التاريخ. [١٢٨] ستبقى أهميته وقوته تجتاحان

العقول والوقائع، سيتعمم. ستوفر له إنكلترا وسائل الفوز المضاعفة من خلال صناعتها واقتصادها. يرسم في امتداده مشروعاً سياسياً من طبيعة لا سابقة لها قد حولت وجهة نظر الصيرورة إلى دين المستقبل. فُرِض التوجه التاريخي، في خلال بضعة عقود، كالمحور الجديد المنظّم للعالم البشري ـ حصل الانتقال في حوالى سنة ١٨٥٠، بين الاندفاع الحاسم للتصنيع بحلول سنة ١٨٤٠، ونصر الليبرالية السياسي بحلول سنة ١٨٦٠. تجسدت حرية الإنسان مع مرور الوقت. يملك التحرر من قبضة الآلهة سلطة التغيير كموجّه. إن المجتمع السيد هو أولاً المجتمع الذي يصنع نفسه بنفسه، ويصل إلى المعرفة من تلقاء نفسه وهو في طور صناعة نفسه، إنه المجتمع الذي يعطي لنفسه وسائل تحوله الخاص، والذي يطرح على نفسه مشكلة كبيرة: جعل قوة التغير تتلاقى مع شرط حكم الذات.

تم بالتالي اكتشاف قارة فكرية وعملية جديدة تتسع كلما اكتشفناها، موفرة حقلاً لم نشك في وجوده من قبل، للمشاريع الفردية كما الجماعية. تقضي بتفكيك ديناميكية الصيرورة التي عُلّق عليها قدر البشرية. تدعو لتطوير خطاب سياسي يتناسب مع الخيارات التي فُتحت أمام المجتمع فيما يتعلق بالعمل على الذات. ستنقلب الحياة العامة وفهم الوجود المشترك فيها؛ وسيتعمق هذا الانقلاب أكثر وأكثر، في خلال نصف قرن. ضارعت ثروات القارة الجديدة ووعودها بطريقة محددة أكثر فأكثر، مكانة أبعاد السياسي والقانوني القديمة التي كنا نعتقد أنها تكوينية. ما هو وزن جهاز السلطات بالنسبة لمسيرة الجماعة في مجملها؟ لا يقود إلى شيء؛ يتبع ويخدم. ماذا يمثل النظام الكمالي للقانون أمام قوة الابتكار القائمة في العلاقات الاجتماعية؟ [١٢٩] إنه لا يمنح المعيار، بل يستقبله. في أفضل الحالات، يعقلن العلاقات التي لا يتقدم عليها، ولا يحددها.

يصل توسع عنصر التاريخ بالطريقة هذه إلى تغذية حصرية جديدة ستُظهر الحصرية القانونية التي ضللت ثورة حقوق الإنسان شاحبة جداً. من المؤكد أن

بُعد التاريخانية، عندما سيندرج، سيصبح على الفور البعد الذي سيلعب دوراً مدهشاً؛ سيجر الأبعاد الأخرى وينقلها؛ ويدفعها إلى أن تعيد تحديد نفسها. من هنا تأتي فكرة أنه يبدو وكأنه يقوم بكل الأعمال، وأنه يتضمن الباقي ويتحكم فيه، بكلمة واحدة، إنه كاف، ولا يستلزم الأمر سوى خطوة واحدة. ستُخطى عندما سيصل الانتقال إلى المستقبل، في حوالى سنة ١٩٠٠، إلى مدى كاف لإثارة سراب التحقيق الكامل لسيادة في الصيرورة ومن خلالها، بفضل إنتاج بحث للذات ولمعرفتها. سيسيطر على مطلع القرن العشرين وهمُ الإنجاز الثوري للتاريخ الذي ولد من داخل انتشار التاريخانية. ستكون على رأس انبثاق التوتاليتاريات، عبارة اشتدادية لما باستطاعتنا أن نراه كأزمة تركيبية ثانية للأنظمة الحديثة. بيد أنها ستترأسها، بالتوازي مع تشكيل الديمقراطيات الليبرالية. سينتهي الأمر بإيجاد العناصر المركبة للسلطة السياسية، ولحرية الأفراد، وانفتاح الصيرورة الذي يشكل مبدأ توازن أنظمتنا، تبعاً لمشكلة حكومة التاريخ، مشكلة غذت الخيال الثوري للسيطرة الكاملة على الذات. مبدأ توازن عابر، كونه، فور تثبيته، عقب تكوّن بطيء ومتردد، رأيناه يتصدع، في المرحلة الحديثة، ويصبح مجدداً إشكالياً. ما زلنا لم ننته بعد من مسألة ما يعنيه تنظيم المجتمعات حسب إنتاجها الخاص. يقودنا إطلاق تعريفها إلى أزمة ثالثة لأنظمة يجب عليها أن تربط بين مختلف أبعاد الحكم الذاتي. [١٣٠]

ثمة شيئان لا بد من الإحاطة بهما، في هذا الانتقال لمعنى الاجتماعي في زمن سنة ١٨٠٠: مضمون هذه التاريخانية التي حلت مكان التقدم، ودافع توسعها اللاحق. إن الأمر يتعلق بوجودها الجماعي الذي لن يعلن في يوم ولن يظهر، لكنه سيأخذ مكاناً ويستقر رويداً رويداً في عمق مستمر، حيث ستكشف أربع مراحل بارزة حتى اليوم. تكمن المسألة في نمط فهم الذات في ذاك الوقت، وفي التنظيم العملي للمجتمع بهدف التغيير. إن هذا النمط من الوجود الذي يحمل وجهين، جامعاً بين الفكر والعمل، هو ما يجعل الموضوع صعباً

على الفهم ولا يحاط به بسهولة. تراودنا الرغبة في حصر التاريخ في «الوعي التاريخي»، من دون السعي إلى ربطه بالترتيب المنتج الذي يقوم عليه هذا الأخير، كما أنه من السهل وصف قوى الحركة في خلال عملها في المجتمع من دون أن نضعها في أي علاقة مع تنظيم وعيها الزمني. يتم الفصل بسهولة بقدر ما يميل الوعي التاريخي مفضلاً الماضي، بينما التوجه التاريخي العملي هو في جوهره ميال للمستقبل. يشكل هذا الطلاق المحتمل المفتاح لفهم الشروط الخاصة جداً التي يتم فيها الانتقال إلى التاريخانية سنة ١٨٠٠، وفهم حدودها الأساسية. يتم، من وجهة نظر الوعي، تحت شعار محافظ، حسب نقد التجريد الثوري، والاهتمام بإعادة استمرارية الأزمان التي اعتقد أنه دمرها. يعمل كمصالحة مع الماضي، في تركيب شروط العقل ومعطيات الواقع. تظهر هذه العلاقة الجديدة مع الماضي، في طريقة ضمنية، في العمق العملي للعلاقة مع المستقبل. بيد أن هذا الأمر تجهله معرفة الذات التي اكتُسبت في تفسير المسار نحو الذات، وتقصد حتى أن تتجاهله. تعيد عمل البناء الذي أنجز في الماضي؛ وتغفل عن إعداد مستقبل يتواصل ويتسارع. [١٣١] ستكون الحدود الملغاة لهذا الاكتشاف المحافظ لسلطة تنتج الصيرورة. ستفعم بابتكاراتها الخاصة. ستدور تتمة المسار حول اندماج سلطة المستقبل المدرجة في الحاضر في وعي الصيرورة المكتسب من التفكير في الابتعاد عن الماضي. سيكون من مهام الليبرالية توجيه هذه الاستمرارية المولدة للبشرية في الزمن، نحو المستقبل ـ ما سيشكل المرحلة الثانية لنضج وعي التاريخانية، في خلال القرن التاسع عشر الثاني. ستنجز الاشتراكية خطوة إضافية في إخضاع عقل الماضي في حركته الشاملة لاختلاف هدف المستقبل ـ ما سيشكل المرحلة الثالثة. يبدو أخيراً، أن التعديل الواسع للمعالم القائمة منذ السبعينيات، جعلنا ننتقل تدريجاً إلى مرحلة رابعة من الوعي التاريخي تتسم بتكثيف إنتاجي وفكري على حد سواء، لحاضر يغيّر العلاقة مع الماضي كما يغيّر العلاقة مع المستقبل. في أوج التوجه نحو المستقبل، يختفي هذا الأخير في اللامعقول، بينما ظل الماضي يغزو الحاضر

ويسحقه. يمثل هذا المسار التوسعي والتعمقي للصيرورة ـ الصيرورة كحركة والصيرورة كفكر ـ بالإضافة إلى الإيديولوجيات الطاغية والمتتالية التي يترجم من خلالها المحور المركزي لحركة المجتمعات الأوروبية منذ الثورة الفرنسية. إنه يتحكم بتطورها، على قدر التفوق الكبير الذي يحظى به العنصر التاريخي في تعريفها. لأن السيادة، مرة أخرى، تكمن، في الوقائع، في القدرة على التحول، كما في القدرة على حكم الذات، كما سيبينه القرن التاسع عشر لصنّاعه الغارقين بالتناوب في الذهول، أو الاندهاش، أو الذعر. لكن إن كان العنصر التاريخي هو الذي يجر العناصر الأخرى، فإنه لا يخفيها. إنه يحثها، ويجبرها على التحرك، يسرّع إعادة تحديدها، لكن يجب عليه أن يؤلف معها. [١٣٢] إن الكون الذي يتمحور حول السير نحو المستقبل، سيكون كون شكل الدولة، وكون قانون الأفراد.

إن اكتشاف التاريخانية بالمعنى الصحيح للكلمة، والشاهد الأقوى الذي نملكه هو ظاهراتية الروح Phénoménologie de l'esprit لهيغل الذي نشره سنة ١٨٠٧، يأتي من تعزيز مضاعف لتوقعات التقدم. إن المسألة لا تكمن في تحسين البشرية لقدرها، أو ظروفها، تدريجاً، بفضل مجهود أعضائها المميزين والأكثر تنويراً، فحسب، بل إنها تتكون من أولها إلى آخرها في الزمن، وجماعياً، عقب عمل حيث الكل مجنّد للعمل، كل على طريقته. إنها ما صنعته منها الصيرورة التي انتقلت إليها؛ إنها ما صنعته لنفسها في مسيرتها نحو المستقبل. للوصول إلى هذه الفكرة، كان لا بد من قياس متصاعد لآثار التقدم وما قدمه في كل ميادين الأنشطة البشرية، ولا تتعلق تأثيراته بتطور المعارف والأعمال الفكرية فحسب، بل بمجمل الميادين، حيث العقل يجد مكاناً لأن يتمرس: العادات والتقاليد، القوانين، الفنون، المهن، إنها تغير نمط عيش المجتمعات حسب اهتماماتها، وما تفضله من صيد، أو زراعة، أو تجارة. هكذا يُرسم مستقبل انغماس كامل للتجربة البشرية في زمن ترسبي، وتشكيل

شامل لها حسب درجة الإتقان التي وصلت إليها. لكن بالإضافة إلى ذلك، كان لا بد، حتى تتجلى تماماً فكرة التشكيل الذاتي في الوقت المحدد، من مُستبعد لميل إلى تأسيس ذاتي لا زمني. من هنا ندرك الدور الذي لعبه نقد التجربة الثورية الفرنسية في هذه البلورة. إن البشرية قابلة لأن تكرس نفسها لنفسها ليس من خلال عمل مفاجئ ومجرد؛ ليس في مقدرتها أن تتكون بالكامل في مرة واحدة؛ بل لا بد لها من أن تسلك طريق الزمن الطويل، وأن تمر بالعديد من مواربات التراكم الغامض. [١٣٣] ما غاب عن رغبة الثوريين في الانفصال، هو الاستمرارية الأساسية لعملية بناء العالم البشري. لقد جهلوا الحرية الحقيقية التي تمنحها عملية النمو البطيئة هذه لبشر اليوم: حرية أن يعترفوا بأنفسهم، حرية فهم ما جرت معالجته في أعمال من سبقوهم.

نصل هنا إلى المظهر الثاني من تعزيز مستقبل التقدم. إن الأمر لا يتعلق بعملية تسلل العقل إلى نمط عيش البشرية، أو أن هذه الأخيرة تضع سلوكيات وقواعد أكثر عقلانية مكان عادات فجة ومعتقدات خرافية، فحسب، بل إنها تتعلم كيفية التعرف إلى الذات من خلال هذا العمل الذي من خلاله تبني عالمها، أي أنها تصل إلى معرفة ذاتها في الوقت نفسه الذي تبدأ فيه بالتفكير في صيرورتها. بهذه الطريقة، تعي ما تفعله، أي ما هي عليه، أي رحلتها الزمنية، التي تبدو وكأنها تقودها إلى امتلاك كامل، عملي ونظري، لمصيرها. تعتمد التاريخانية، في جوهرها، في مسيرتها الطريقة الانعكاسية. هنا أيضاً، كان لا بد للحدث الثوري من أن يعمل كمولد فعلي، بالتعارض مع نقيضه. أظهر فاعلون كانوا يعتقدون أنهم يقودون الشعوب، بينما كانت تسوقهم ضرورة غابت عنهم تماماً، فاعلون كانوا يعتقدون، وهم مسلحون بمبادئهم، أنهم يبنون على دراية صرحاً يقف في وجه العصور، بينما هم ليسوا إلا أدوات لا ترى صيرورتها. نحن نعلم ما كانوا يجهلونه، ما يعني تحديداً أنه، في سنوات قليلة، تغير وجه مجرى التاريخ، ودقت ساعة الوعي. سذاجة كهذه لم نعد نحتملها.

الآفاق التي فتحت بدءاً من هذا التعارض بين لاوعي الأمس ووعي اليوم، غزيرة في إنتاجها. تشهد كتابات المكتشفين على الانتعاش الذي شعروا به. من خلال التفكير بولادتها الخاصة في الزمن، إذ وصلت البشرية إلى نمط عيش وفهم آخر. [١٣٤] ترسم لاحدودية جديدة داخل العنصر الذي كان يبدو بامتياز الموقّع على نهاية ظروفنا، مرفقاً بظروف عيش فردية. تكمن المشكلة في كشف الظرفي والبنيوي، في هذا الظهور، ما يعود إلى تخطيط التاريخانية في مفاصلها الأساسية، التي تطمح إلى الاستمرار والبقاء، ويعود إلى استثمار أعد في الواقع، نسبة لاحتياجات الوضع. لا بد أيضاً من التمييز، في إطار هذه الأخيرة، بين الجزء الفاني، والجزء الذي يِعِد بإعادة استعماله.

إنه، بشكل خاص، حالة تفسير نشأة التاريخانية كعلامة لنهاية التاريخ. إن النظرة لهذه المرحلة النهائية التي فرضت في ألمانيا ما بعد الثورة والتصحيح، قد تُرفض لماضويتها؛ لن تظهر الفكرة مجدداً تحت أشكال مستقبلية؛ بعيداً عن هذه الأشكال، ستبقى محاولة دائمة لحكم التاريخ ـ سيكون عالم التاريخ عالماً «مسكوناً» بنهايته. بالإضافة إلى ذلك، إن منطق الفكرة يستحق بأن نلقي الضوء عليه لنفسه، بغية الإحاطة بنتيجة انجذابه الذي لا يقاوم عند ظهوره. إذا كنا قد خرجنا من اللاوعي الذي كان يشكل مسار أسلافنا، وحتى من سبقونا للتو، وإن كنا نعلم ما هو رهان الصيرورة الذي كانوا يعملون له بلا دراية، ذلك لأن مرحلته أقفلت تماماً، ولأننا دخلنا في مرحلته التوضيحية، المقتضبة، أو الشمولية، التي لا يمكن أن تكون إلا المرحلة النهائية. يشكل وصول الوعي ظاهرة خارقة لدرجة أنها عاجزة عن أن تشير إلى حد للعملية، في الوقت الذي تُظهر فيه جوهرها ـ لا يمكن للعملية أن يكون لها رهان إلا الوعي الذي يترأس إنجازها. يوقّع الوصول إلى الذات إغلاق تاريخ كان يجري في جهل لنفسه، وينتهي بإدراك نفسه. هذا هو الاستنتاج الساحر الذي سيسعى لتغيير كل رجوع انعكاسي بإعلان «النهاية». [١٣٥]

في سياق ما بعد الثورة الفرنسية، فرضت الفكرة بسهولة وقوة، بالإضافة إلى سحرها النظري، لدرجة أنها قابلة لأن تفسر سياسياً بطريقة تتلاءم مع مقتضيات الساعة، بالإضافة إلى تفسير مفصّل على قاعدة قراءة لاهوتية. إن قوة كهذه تقود البشرية منذ زمن نحو استيعاب الذات وتملكها، لا يمكن أن تكون مجرد بشرية، زد على ذلك أن نهاية مماثلة تعمل على التقاء صيرورة بأكملها مع معناها لا يمكنها أن تنتهي في وعي البشر العاديين. ثمة إذاً ما هو أعلى من البشر. الروح الإلهية هي الوحيدة القادرة على أخذ عملية كهذه بالاعتبار. إنه عقل مفارق يعمل ويسير نحو نفسه، بحثاً عن حقيقته، من خلال عمل البشر الملازم. في المقابل، يظهر الوعي لنهاية التاريخ في كل عمقه كحدث ميتافيزيقي. ينفتح نوعاً ما، على مصالحة بين الإله والبشر في مجيء الروح إلى المعرفة المطلقة للذات. بيد أن الأشياء لا تقف هنا، بل تحمل إعادة امتلاك الدين من داخل العنصر الذي اعتقدنا أنه الأكثر تناقضاً له، درساً سياسياً بالغ الأهمية. إعادة تفسير المسيحية على ضوء الصيرورة، التي بدلاً من أن تهاجم مبادئها، تمنحها مزيداً من المعنى، وتوفر نموذجاً لإعادة تفسير النظام التقليدي ينقذ مكتسباته، ضد النقد الثوري، والموافقة في الوقت نفسه على ترويج شروط عقلانية صحيحة. الوصول إلى وعي يستعرض العمل الذي أنجز في الماضي يضفي مجدداً معنى عميقاً، كبداية، لاستمرارية التقليدية. لم يعد الأمر يتعلق، تحت هذا الاسم، كما كان في الماضي، بطاعة خارج نماذج لا تمس أتت من عمق الأزمان، فحسب، بل أصبح يتعلق بفهم عميق لما يشكلنا كورثة لأعمال العصور. كلما استوعبنا أكثر النهج الذي كان يجب علينا أن نسلكه للوصول إلى ما نحن عليه، نشعر أكثر بتضامننا، ونتماثل أكثر فكرياً به. [١٣٦] لا نسعى للخضوع له، بل نحن بعيدون كل البعد عن ذلك، إن الشعور بأننا ندين له بشيء هو شعور تحريري، بحكم التفكير بالضرورة التي يرفعنا إليها. كان الثوريون يريدون كسر كل علاقة مع الماضي لتأسيس نظام قوامه العقل والمصلحة العامة. كان مبتغاهم صحيحاً: لم يخطئوا إلا بشيء واحد، بالوسيلة التي اعتمدوها.

والسبب هو أنه لا يمكن الوصول إلى مصلحة النظام إلا من داخل الصيرورة، وبفضل تفسير الاستمرارية الديناميكية التي تجمعنا بالماضي. وبطريقة مماثلة بعد ذلك، يصحح الوعي للتاريخانية معنى أولية الكل على الأجزاء، مقابل تفكيك مجزأ للمجتمع السياسي وفكرة إنتاج تعاقدي للسلطة. ثمة حركة تحتضن الفرد، وتتغلب عليه، وتتجاوزه. كفاعل، إنه دائماً يتحرك لخدمة أهداف عليا تُفرض عليه من دون حتى أن يعرفها، وهي في الواقع تسوغ وجوده. إن الفرصة الجديدة التي يقدمها له عصر نهاية التاريخ، هي أن باستطاعته أن يجد مكانه وسط هذه المسيرة الشاملة وهو على دراية من أمره. السلطة ليست مشتقة من انفصال الفرد عن هذا النسيج المحبك للديمومة. إنه من صلاحية السلطة أن تدعم تفوق عمل المجموعة على المشاريع الخاصة وإدارته، وأن توفر التعاون وتغليب الكل، لمصلحة الهدف الأعلى الذي يجب على الجميع أن يسهم فيه. مهمة تكتسب كل كرامتها عندما تدرك الذات عقلها. يحوّل هذا الأخير الدولة إلى عضو للوعي الإلهي في داخل المجتمع، ويمنحها، مع فكرة طبيعتها ومهمتها، المفهومَ المتطور بشكل كامل للقانون العقلاني المكلفة بتغليبه، بغية جعل المجتمع متناسقاً مع جوهره المجتمعي. كان الثوريون يريدون هدم السلطة القديمة العشوائية لإعادة بناء سلطة مسوغة عقلانياً تحل مكانها. في الواقع، هنا أيضاً يكون تحول الدولة من داخل السلطة الموجودة، إلى دولة تنعم بإدراك ذاتها. [١٣٧] وجهة نظر الصيرورة تبدل المقاطعة بالمصالحة. لا بد من الإضافة، في نهاية المطاف، أن الخاصية الشخصية تلقى الاعتراف بها بشكل صحيح، في إطار مجتمع أوصلته كونية القانون إلى وحدة جوهرية؛ ولا يمكن الحصول على هذه الخاصية إلا على قاعدة الانتماء المسبق، على عكس الوهم المجزأ الذي كان الثوريون يطورونه. لا تقود إليها الاستقلالية المفترضة للأفراد، بل لا بد لهم من خضوع مشترك لقانون يكون نفسه للجميع. لا يمكنها أن تولد إلا من رحم تركيبة بين المساواة المدنية وانضمام مفروض.

التاريخ، بكلمة واحدة، قابل لإعادة استثمار منتظم للواحد المقدس. إنه ليس ملكيتها التي تثير الدهشة الأقل. لا ريب في أن اكتشافه يشكل تقدماً حاسماً للسيادة، كونها تكرس السلطة التي تولّد نشاط البشر، لكنه يتم تحت قناع عودة الديني بقوة. تحت تأثير بصري مدهش، إنه يعيد شرعنة القديم من داخل الحديث، يوفر مسوغاً للنظام التبعي في حدود الحكم الذاتي. سيثقل هذا الالتباس الفطري تغيرات التجربة الجماعية في وسطها الجديد، إذ ليس ثمة وسط أغزر من وسط الصيرورة التي يعمها السراب، وأصعب منه للسيطرة عليه. سيستحوذ نموذج الخضوع للآلهة على ميدان تحقيق الحرية. ندرك هنا الآلية الأساسية لهذا الاستحواذ.

بعيداً عن تحويل البشرية إلى ما هو أعلى منها، إن الوعي بقدرتها هو الذي سيحوّلها. إنها تنقل المسرح الدنيوي إلى مستوى السماء. تسمح بإعادة تملك الشكل الديني في جميع تركيباته، وفي أعماق روحه وعقله، إذ يضفي عليه دعماً تفسيرياً نهائياً مبنياً على العلم. إنها تعيد تأهيل استمرارية التقليد، ترجع ضرورته للانتماء، ولأسبقية الجماعة، تعيد تأهيل السياسي في أوليته التنظيمية.

[١٣٨] تمنح قوة كبيرة لا مثيل لها لصورة وحدة البشر فيما بينهم في وحدتهم مع السلطة التي تجمعهم بالإلهي، من خلال وضعها تحت شعار تلاؤم العقل مع نفسه في معرفة مطلقة لذاته. هل هناك أروع من استعادة هذا الاكتشاف بالعقل، من اكتساب لسلطة تفرضها هوية مثبتة ذاتياً؟ ماذا يرضي العقل أكثر من صورة لحلقة كاملة تجمع بين حكمة الماضي العملية، ومعرفة ممعنة فكرياً للحاضر، بعيداً عن تمزقات عصر الأنوار وتعارضاته؟ ستجعل هذا البنية التصالحية من فكر التاريخ، فكر الإصلاح الطبيعي، بمعنى آخر، الفكر الذي يؤكده الوضع، والأنسب لاحتياجاته. يتم تحديده مباشرة بعد الثورة، كتفسير نقدي لمآزقها، بيد أنها ستستمتع بإيجابيتها وتعيشها في سنة ١٨١٥، كتوضيح

لرجوعها على الأرض الصلبة، أرض الشرعية الدينية والسياسية القديمة، بعد ربع قرن من اشتعال عسكري، وتزعزع لأوروبا في قواعدها. إن الإصلاح يتعارض مع ردة فعل بسيطة، ولا بد أن يكون كذلك. إن الأمر لا يتعلق برجوع إلى الوراء وكأن شيئاً لم يكن، بل يتعلق بإدراج انتصارات العقل الحديث ـ الضمانات الشخصية، عقلانية القوانين، ومعنى الحرية ـ في النظام التراتبي والتنظيمي الذي عثر مجدداً على حقيقته العميقة. ذلك لأنها لا تستطيع أن تكتسب فاعلية لها إلا في هذا الإطار، وانها غير قادرة لوحدها على تأسيس أي شيء ثابت. يشكل كتاب مبادئ فلسفة القانون Principes de la philosophie du droit الذي صدر في سنة ١٨٢٠، صرحاً لا مثيل له لهذا الأمل الوفاقي. يحمل هيغل فيه جهد المؤالفة بين عقل السلطة القديم والعقل الليبرالي الجديد إلى قمته النظرية، على مسافة واحدة من نفاد الصبر الثوري والحنين الرجعي. لكن ينبغي فهم ما يحتويه الإنجاز الثوري من تمثيل، ما يغرسه في معطيات الحاضر، ما يضعه في انسجام مع توقعات الساعة. ألم يشكل إصلاح الدولة البروسية بعد أيينا مختبراً للالتقاء الذي يُسعى إليه في كل أنحاء أوروبا، والنابع من مؤتمر فيينا؟ [١٣٩] ألا يوفر نموذجاً للملكية العقلانية، التي تجمع بين مكتسبات التقليد وتقدم التفكير، بعيداً عن المبادئ المجردة التي ضللت الفرنسيين، والحريات التي شعر بها بقوة الإنكليز، لكنها كانت تجريبية؟ كان باستطاعتنا في وقت ما، أن نعتقد بأن هذا التطلع السلمي كان يأخذ قواماً. سمح وعي الصيرورة بتطوير قناعة مؤاسية بأن البشرية قد خرجت من طفولتها المتناقضة لتدخل في نضج المصالح. وتكفلت بعد ذلك، حركة العالم والعقل، بتبديد هذا السراب. في الواقع، لا تكمن المسألة في أن تباينات الواقع ظهرت وكأنها أكثر انسجاماً مع الفكر فحسب، بل إن تطور فكرة التاريخ أظهرت أن ما يزعمه الحاضر من إعادة امتلاك للماضي ليس إلا وهم التقليد.

على غرار الأفكار الأخرى التي ذكرت سابقاً، فكر هوبز أو روسو، لم

يُحرك الفكر الهيغلي هنا لذاته، بقدر ما كان يوضحه في زمنه. أتى بشهادة أكثر من صارخة، على الإمكانات التي فتحها وعي الصيرورة للفكر. إنه ليس وحده على هذه الجبهة، بل تعج المرحلة بالتعابير والشهادات على هذا المعنى الجديد للديمومة الذي يشكل قضيتها الكبرى. لا يقدم أي فكر آخر الصفاء البرهاني ذاته، والذي يتعلق باستنتاج أفكار من الوضع، وتحديد موقف أمام خيارات الحاضر. في نموذجيته الساطعة كالشمس، يسمح الفكر الهيغلي، بفهم من الداخل، الطريقة التي فُرض فيها التفسير المحافظ للتاريخانية، كتفسير مسيطر في سياق اكتشافه، أي الانتقال من الثورة إلى الإصلاح. مسيطر لا يعني حصرياً. ثمة تفسيرات أخرى ممكنة، تختلف عليها العقول. [١٤٠] تتمتع الرؤية الرجعية أو المعارضة للثورة بدعم قوي في أوروبا الحلف المقدس. على الضفة المقابلة، اكتسبت القراءة الليبرالية، القليلة جداً عقب الخروج من الثورة، قاعدة واسعة من القراء بدءاً من سنة ١٨١٥. كَبُر تأثيرها إلى أن انتهى بها الأمر بقلب الهيمنة المحافظة والاستحواذ على الموقع المسيطر بدورها. بيد أنه لا بد من الاعتراف بواقع، وهو أنه حتى السنة ١٨٤٨، وحتى ولو أن ضوء نجمها قد خفّ قبل هذا التاريخ، بدت المحافظة التنويرية، أي مؤالفة السلطة التقليدية والحرية العقلانية، وكأنها قراءة الحاضر الأكثر قابلية لأن تصدق على ضوء التاريخ الذي يدرك أنها الأنسب لجوهره. إنها توفق بين الأضداد، الوفاء للواحد الذي لا تعيه الذاكرة والانفتاح على علم الذات الحديث؛ تسمح بعدم تجاهل أي جديد من دون نسيان شيء من القديم. تحدد، باختصار، الموقع الأكثر توازناً، والأكثر شمولية، والأكثر تماسكاً على حد سواء. تتوافق الدروس النظرية لتطور التجربة الإنسانية في ذاك الوقت، مع معطيات واقع الوضع السياسي. كيف لنا أن لا نتأثر بهذه الباقة من الإشارات المنسجمة؟ لا ريب في أنه نادراً ما نجد أشخاصاً قادرين على صوغ هذه المعادلة من وجهة نظر فلسفية. في المقابل، عدد الذين شعروا بغموض هذا التوافق بين العقل التاريخي والشكل الديني الذي تسعى البحوث النظرية لتوضيحه، والذين وضعوا فيه كل آمالهم، لا يعدّ ولا

يحصى. كان سيمثل الحلم المؤاسي الذي حمله اللقاء بين حقيقة مرحلة والوضع الأصلي لوعي الصيرورة. انتهى مع تغير المرحلة وظهور التوجه التاريخي.

بقدر ما هوي مهمة الآن الإحاطة بالمسوغات القوية التي تدعم هذه الرواية الأصلية لفكرة التاريخ، بقدر ما هو مهم أن لا نخلط بين تطلع الصيرورة بحد ذاتها، والتفسير الذي فرض نفسه أصلاً. [١٤١] إنه الشرط لاستيعاب ما سيلي، أي التغيرات التي ستشهدها. لا يشكل هيغل آخر كلمة في التاريخ، بل الأولى. إن الأمر، في ظل هذه القراءة اللاهوتية ـ السياسية يتعلق، بتحديد النواة التي تطعمت بها، والتي ستدوم باستقلال تام عنها. وراء هذه الرؤية الهائلة لوصول العقل إلى المعرفة المطلقة، لا بد من إخراج التصور الضمني، الذي سيظهر قادراً على تغذية رؤى متباينة جداً. ما هو الأنسب للتعرف إلى فحواها، هو العودة إلى الراديكالية المزدوجة التي توفر عبور تطلع التقدم إلى تطلع الصيرورة المولّدة. من جهة، إذا كانت البشرية لا تكتفي بإنجاز تقدم؛ فإنها تتكون وهي تتقدم. من جهة أخرى، لا تحصر نفسها في العيش أكثر وفقاً للعقل؛ تعي لذاتها باستبدال العفوية بالتفكير في أعمالها. نحن على حق في الكلام على تصور، ذلك لأن الأمر يتعلق، في هذين الاقتراحين البسيطين، بتجديد كامل وإلزامي لفهم التجربة البشرية على طبيعتها الداخلية، وحسب مجمل مظاهرها، واللذين سيعملان كمصادر لا تنضب لإعادة تحديد وضع الكائنات والتساؤل حوله، وهوية الجماعات، وأقدار الخلق. وفقاً لهذا المركز المزدوج للمعنى، ليس في سلوكياتنا، ولا في أفكارنا، ولا في واجباتنا، ولا في ارتباطاتنا، ولا في آمالنا، ما يحتاج بشكل دائم إلى إعادة النظر فيه.

في بادئ الأمر، إذاً، يُدرج تصور الصيرورة المولدة كونياً جديداً في القضايا البشرية، يثبت فيه مبدأ تضميني وجمعي لا سابق له. ليس ثمة نشاط لم يشارك في هذا العمل المشترك، المتمثل في التاريخ. اشتركت كل الأنشطة،

بملء إرادتها أم رغماً عنها، بدراية منها أم بغير دراية؛ كلها تصب فيه، تجتمع فيه، وتلتحق به. إنها جميعها مدعوة لأن تكون واحدة، في نهاية المطاف، ولا تأخذ معانيها إلا وفقاً لهذه المسيرة العامة التي تسهم فيها. [١٤٢] بيد أنه بالتحديد، ومن خلال هذا العمل الالتحاقي والتجميعي، ثمة غموض تكويني في العمل التاريخي، لا ريب في أنه غير شفاف بالنسبة لفاعل منعزل، نسبة للكل الذي يندرج فيه، ومن وجهة النظر التي تسمح له بتقدير ذاته. ثمة، بمعنى آخر، لغز في إنجاز العملية التاريخية بالنسبة للمشاركين فيها. إنها ملكهم، تمر من خلالهم، ولكنها تتخطاهم. ما الذي يدعو هذه التاريخانية، هذا الوسط الجديد الذي يجب على البشرية، من الآن فصاعداً، أن تتحدد فيه، أن تظهر في ذاتيتها هادمة لكمال امتلاك الذات لدى الفاعل العقلاني. كان التقدم يحفظ له إمكانيته؛ يحمي تصور تغيير للأشياء وهو على علم بها، حيث النتيجة النهائية كانت تنسجم مع المقصد الأصلي للفاعل. يدرج التاريخ انقطاعاً مبدئياً بين المقصد والنتيجة. إن أردنا أن ننقذ العقلاني، فلا بد أن نضعه في حركة الواقع، وإلا لا بد لنا أن نستسلم لظروف هذا الأخير. من هنا ندرك كم أن مشكلة معرفة معنى هذه الخطوة الجماعية، وإعادة تملكه الممكنة التي تفلت بنيوياً من فاعليها، ستأخذان أهمية أساسية في عمر التاريخ. إن كان صحيحاً ما قاله ماركس، إن «البشر يصنعون التاريخ، لكنهم يجهلون التاريخ الذي يصنعونه»، فهل بإمكاننا، أم يجب علينا أن نرضخ لهذا الحد الذي لا يمكن إصلاحه؟ تأتي العبارة من شخص، نغفل عن ذلك غالباً، لا يشك في أن ما يقود هذه العملية التي لا تفهمها أكثرية محركيها، ولا يشك في أن هدفها هو بالتحديد إعادة امتلاك هذا المعنى الخفي. لكن ماذا سيحدث إن اتضح أنه ما من إعادة امتلاك نهائية في المدى المنظور، وإن غياب الشفافية يهدف لأن تبقى كاملة غير قابلة للتبسيط؟ ستنظم التجربة التاريخية حول مختلف هذه المظاهر العامة الممكنة. ستُحدد في أساليبها الأساسية، استناداً إلى الإجابة عن مشكلة معرفة ذاتها.

[١٤٣] على مستوى أبسط، تكمن المشكلة في تصور العملية، حيث تجتمع كل الأشياء البشرية، وتتحد فيما بينها في كل الأوقات والأماكن، في وحدتها العملية. ما هي ظروف هذا الالتقاء؟ كيف يعمل هذا التوحيد للفنون، والعلوم، والقوانين، الذي يشكل عنصراً واحداً، وتكون مكوناته متباينة لهذا الحد؟ المفهوم الذي سيتم التوافق عليه للإشارة إلى هذا الجمع في مسار عمل البشرية على ذاتها، هو الحضارة. ستكون الاسم السائد للكوني الذي ينبثق في الزمن. لقد سبق أن رأينا كيف تُرجم خروج الديني في القرن السابع عشر، بترجيح كفة الفرد لدى الكوني. كان من جهة الإمبراطورية، أي وحدة البشرية في الفضاء، وانتقل، تحت تأثير الفصل بين السماء والأرض، إلى وحدة غير قابلة للتجزئة بين كائنات منفردة في أولية امتلاكها لذاتها. يشكل الانتقال إلى التاريخ، أحد تأثيراتها الأساسية، ويُظهر صورة جماعية عن الكونية البشرية. لن تختفي صورة الفرد عن الساحة. سنشهد من الآن فصاعداً تنافساً بين الكونيات. ستتجاذب كونية الفرد وكونية المشروع الحضاري، التجربة الحديثة، مع إحداث المزيد من التذبذبات.

ثانياً، يُدرج تصور الصيرورة المولدة صورة جديدة للشخصية الجماعية، بالإضافة إلى أفق الكونية هذا. إنه لا ينفصل عن تصور تقدم البشرية في التفكير بذاتها تتابعاً مع عملها الإنتاجي لذاتها؛ حيث تدل الحركة على وعي كامل لذاتها قد يمنحها بشكل حقيقي الذاتية والسيادة في آن. لا يكون تكوين الذات من دون الرجوع إلى الذات، وتوضيح الذات. عندما تصنع البشرية نفسها في الديمومة، تتعلم معرفة ذاتها، وفهمها، وإدراك ذاتها لذاتها، بتوضيح منطلقها وإدراك خط سيرها ـ بكلمة واحدة، إنها تعكس ذاتها على ذاتها. [١٤٤] قد تأخذ الفكرة الشكل المتطرف الذي سبق أن رأيناه في الشكل لدى هيغل، شكل علم كامل ونهائي بالذات، شكل أسهم في فقدانها لاعتبارها، بعد أن عزز من إشعاعها. بيد أنه لا بد من معرفة كيف تفصل هذه النسخة المبالغ فيها عن ملكية جوهرية

للصيرورة التي تستثمرها. ثمة تاريخ في المعنى الحديث للمصطلح، ظهر في الوقت الذي تم الاعتراف فيه، بأن مسيرته التراكمية لا تكون من دون كسب وعي رجعي. يسمح الرجوع بعودة تسمح بفهم ما حدث. فوات الأوان مفعم بانعكاسية لم تكن موجودة في الإنجاز. تظهر هذه المؤشرات ذلك، تعمل الفكرة عامة بطريقة عملية وسرية، بعيداً عن المطالبة بانعكاسية مطلقة. إنها مصدر تطور العلوم التفسيرية والتاريخية في ثقافتنا، ومصدر الاهتمام الإرثي الذي كان يكبر فيها باستمرار. بفضل حذاقة الوعي عن بعد، بإمكاننا أن نفهم كتابات الماضي أكثر مما فهمها مؤلفوها. هذا ما جعل منا معلقين بلا كلل ومفسرين لجوجين. كل يوم يمر يسمح لنا بأن نستوعب بدقة أكبر من حيث الوقائع، بتمعن أكثر من حيث المعنى، الطرق الكثيرة التي سلكها من سبقونا، والتكوين المرحلي المتعدد الأشكال الذي ننحدر منه. يجب علينا أيضاً الحفاظ بتيقظ كبير على كل هذه الآثار الفكرية، والوثائق التي من خلالها يستمر التعمق بفك رموز الذات. التقدم الجماعي الذي أتت به الصيرورة يشكّل دعوة للعمل، على عكس التوافق الثابت مع الذات. لكن ذلك لا يمنع من أن يشير التقدم في وعي الذات كوعي للطريق التي أدت إلى الذات، إلى امتلاك كامل للذات على دراية من الذات. من هذا المنطلق، تُعتبر التاريخانية، لدى المحدثين، عنصر الذاتية بامتياز ـ الذاتية التي يجب على البشرية أن تصل إليها. ذلك لا ينبئ بوضع الذات حيال التاريخ الجاري، بل ستكون هناك طرق مختلفة لتصورها. [١٤٥] يعتقد هيغل أنها في الحاضر الأبدي لنهاية التاريخ، وسيعتقد خلفاؤه أنها ستأتي، كما لو كان مقدراً لها أن تنبثق من الانفصال مع الحاضر. قد ترجع أكثر في الزمن، تحت تأثير تعمق التصور الذي يفرض عليها فكرته ـ هذا ما حصل وفرّغ الأمل في الثورة من معناه. إن كسبنا الوعي بذاتنا ونحن نتقدم، ألا يعني ذلك، في الحقيقة، أن انكشاف البشرية على ذاتها لا ينضب، وأنه مقدر له أن يتجدد إلى الأبد؟ تبتعد الذات كأفق يصعب الوصول إليه، يتراجع كلما اقتربنا منه. ونحن لا نتقدم إلا في أفقها وحسب ندائها لنا. الذات هي ما نتجه إليه ونميل له

في التاريخ، الكمال الذي تحملنا نحوه جهودنا لكي نفهم أنفسنا في صنعنا لذاتنا. لقد سبق أن رأينا لدى هوبز، وروسو، أن الذات تظهر في الوسط الجماعي في مظهر كائن يتمتع، في وحدته الكاملة، بقوة التحكم بذاته ـ كائن يملك بشكل كامل سبب وجوده، بحكم تكوينه الاصطناعي، ويتفوق بذلك على الشخص المفرد، العاجز في طبيعته عن أن يتموضع ذاتياً. يظهر اكتشاف الصيرورة شكلاً آخر للذات الجماعية، بعيداً جداً عن حدود المجتمع السياسي، كونه اتسع ليطال البشرية بأكملها. هنا أيضاً لن يلغي الواحد، أي المجتمع السياسي، الآخر، أي البشرية، إذ لا بد لهما أن يتعايشا. سنراهما تارة يتقاتلان، وتارة أخرى يتفقان. الذات التاريخية، أم الذات السياسية؟ لم يكف هذا الوضع الحرج عن تعذيب المحدثين.

إن المظهر الأكثر تأثيراً في انتقال التاريخ هو المظهر الفكري. إنه يكمن في ظهور هذا الوعي بالزمن الذي يغير كل الفكرة عن البشرية التي باستطاعتها أن تخلق ظروفها ـ أو بشكل أدق، أن تحمل بذور تجديد كامل، لأنه يجب تحاشي تخيل تحرير فوري لهذا الاحتمال؛ بل على العكس، لا بد من تصور انسحاب بطيء، توزيع غير محسوس يؤثر أكثر في العقول، ويحثها على مراجعة أكبر وأهم لفهم ذاتها. [١٤٦] ما يظهر في سنة ١٨٠٠، كتغير جذري في تصور حفنة من المبتدئين، أصبح ملكاً عاماً، بعد عصر، وأخذ أبعاداً أكبر بكثير فيما يتعلق بانقلاب الآفاق الجماعية. لم ينجز، رغم ذلك، تاريخ الوعي التاريخي، سيستمر في انتشاره، مع نصيبه من المفاجآت؛ إنه ما زال سارياً، بيد أنه ولفهم عملية التوسع هذه، لا بد من التنبه، إلى جانب التصور النظري الذي يأسر الأنظار في إشعاعه وغزارة إنتاجه، للترتيب العملي الذي انضم إليه. إن العلاقة العملية مع المستقبل هي التي تغير العلاقة النظرية مع الماضي. تختبئ قدرة جديدة على التفكير في المستقبل، وراء القدرة على الرجوع إلى الماضي. يتعلق وصول السلطة الانعكاسية التي انكشفت على الحاضر حيال المسار الذي أوصل

إليه، في الواقع، بالشعور الضمني بقدرة الحاضر الفعلية على إنتاج المستقبل.

ماذا يحمل الوعي التاريخي من جديد؟ اكتشاف أن الحاضر ينبع من الماضي، ويولد منه، وأنه من الممكن تفسير كيفية هذا الاكتشاف. لم تتضمن إطلاقاً وجهة التقدم علاقة جينية كهذه. كانت مستقبلية بعزم، تميل بشكل تام إلى الإتقان الذي يجب أن يدرج في حالة الأشياء القائمة، من دون أدنى اكتراث لجهل المراحل التي ولّت وفظاظتها ـ الشيء الوحيد الذي يستحق أن يشار إليه هو جهود الرجال الكبار في تقدم فلسفة الأنوار. الماضي هو ما يجب أن نحمل أنفسنا إلى ما أبعد منه، إن لم يكن بربرية يجب الانفصال عنها ـ سيكون التقدم غالباً مهدّماً. على كل حال، ليس مديناً بشيء لحركة كلية يعتقد الحاضر أنه منتجها. [١٤٧] ولد الوعي التاريخي مع هذا الشعور، مع فكرة خروجنا من الماضي، في المعنيين للكلمة: نبتعد عنه، وننفصل عنه، لكن في مسافته منا، نعترف به كمنبع لنا، كمن صنعنا، بمعنى أنه من المهم أن نهتم به لذاته، في اختلافه، ولا بد في الوقت نفسه من استيعابه في علاقته بالحاضر، كون شيء منا متعلقاً به. يقابل المعرفة العليا لذاتنا التي سمح لنا الحاضر بالوصول إليها، من خلال العلم الذي سمح لنا أن نصبح ما نحن عليه، على عكس تعجرف التقدم، الورع من هذا الماضي الذي ننبثق منه. لا يمكننا إلا أن نعترف بجميل عملية الولادة تلك التي فيها نجد طريقنا نحو ذاتنا.

لكن يفترض هذا الشعور، لكي يظهر التماثل في الحاضر حتى ولو كان تماثلاً مربكاً، بقوة تشكيل المستقبل. ذلك لأننا نشعر في داخلنا، بقوة إنتاشية تعمل وتحملنا إلى مكان آخر، أبعد من الحاضر، ولأننا قادرون أن ننزع أنفسنا بشكل انعكاسي، من استمرارية مع الماضي لكي نفكر بأنفسنا كنتاج له بالرجوع إليه. ثمة تسليم سري باختلاف المستقبل ينطلق منه هذا الشعور المحوري بما هو جديد ومبتكر في الحاضر كزمن مميز للوعي بالصيرورة في مسيرتها المولدة. لا ريب في أن دروس التجربة المعاصرة كانت حاسمة فيما يتعلق ببلورة هذا

الوعي. ثمة عاملان أساسيان يتواجهان، تضيء العلاقة بينهما طبيعة الديناميكية الجديدة للحاضر: ثورة الفرنسيين السياسية، ومجتمع التجارة والصناعة للإنكليز. أظهر العمل الثوري القوى الهائلة التي تخبئها الصيرورة، وما لا تستطيع إنجازه، في آن: تحيين هذه القوى في مظهر خيار فوري وكامل للذات. [١٤٨] في المقابل، يبين المثال المعاكس الإنكليزي ما صنعت منه حقيقة هذه القوة المحركة التي تسكن الحاضر: تقوم على العمل، تمر عبر التبادل الذي يربط بين مختلف النشاطات، والذي يجمعها في نظام، حيث كان تصور التقدم لا يرى إلا أعمالاً متفرقة، حتى ولو كان مقصدها التراكم، ونتجت عن مبادرات خاصة أو نبعت من الإرادة العامة، نرى في المثال الإنكليزي، ضماً شاملاً للأعمال، تعاوناً تنظيمياً للأعمال؛ بكلمة واحدة، يرسم لنفسه انسجاماً ديناميكياً للفاعل الجماعي. في مقابل الإرادة العامة المفقودة التي باسمها كان الفرنسيون يزعمون تأسيس نظام سياسي صالح لكل زمان ومكان، سمح الاقتصاد الإنكليزي بتوقع فاعلية تاريخ يتقدم بفضل ضم مجموع النشاطات بعمل عام. هذا ما يبين، في الواقع، مما صُنعت قوة المستقبل الكامنة في قلب الحاضر. إن هذا الإدراك الغامض لهذه القوة التمرينية هو الذي سرّع انبثاق الاختلاف المعاكس للحاضر. ظهر وعي الصيرورة المولدة تبعاً للفصل بين الأزمنة الذي أدرجه التماثل بمصدر المستقبل.

لقد أعادت انعكاسية الحاضر المطلقة تغطية هذا الفصل، كان ذلك صحيحاً في الفترة الأولى. ومعرفة الذات لنهاية التاريخ تفيد تكوين الواحد الديني لكل الأزمنة، على أعلى مستوى، والذي تزعزع بظهور مبدأ الحركة. لا ريب في أن الحاضر يختلف عن الماضي، لأنه يعرف ذاته ويعرف الماضي الذي كان يجهل ذاته، لكن بذلك، وبفضل هذا الاختلاف، يرفع، في الواقع، مجموع الصيرورة إلى التماثل بذاتها. بالإضافة إلى ذلك، ومن ناحية أخرى، علم الذات بالنسبة للحاضر يعد بأن يكون اختلاف المستقبل اختلافاً مرجواً

ومسيطراً عليه، اختلافاً، بالتالي، باقياً في دائرة التماثل. بطريقة جد لافتة، تم تثبيت الوعي التاريخي، بهذه الطريقة، من خلال التآمر على ما سمح له بأن يولد. [١٤٩] اكتُسِبت الانعكاسية التاريخية من خلال التنكر للعمل التاريخي الذي ولّدها. يبقى أن الترتيب كان جاهزاً، في ظل نظام تآمره الهائل والذي سيسعى تدريجاً لقلبه. سيقلب تقدم التاريخ الثوابت الرجعية للتاريخ القائم. ستُفرَض وجهة النظر المستقبلية للعمل بشكل أكثر علنية، وتعيد النظر في وجهة نظر الانعكاس في نسخته الأصلية، كمعرفة منجزة للذات، كتلاق نهائي بين ما هو قائم، وما كان، وما سيكون. ستحولها كلياً، من خلال إرغامها على إعادة تحديد نفسها حسب تعاليمها وشروطها. ستُنجز بلا أي شك القراءة الرجعية للتاريخ الماضي، لا على ضوء تحقيقها في الحاضر، بل على ضوء التاريخ الذي يتكون والذي ينقل الحاضر إلى شيء آخر غيره. وذلك ليس إلا في مرحلة أولى. وكخطوة إضافية، لا بد لها من أن تنجز نفسها قريباً، على ضوء التاريخ الذي سيُصنع بعيداً عن الحاضر، وحتى منفصلاً وبانقطاع عنه. إن المستقبل الذي يتكوّن في الحركة التاريخية في الحاضر، سيتحكم دائماً وبشكل أعمق بعمل الوعي التاريخي الموجه إلى الماضي. إن فك رموز المسار سينجز تحت سيطرة تصور تطوراته غير المنجزة. زد على ذلك أن المستقبل يغير وجهه في العملية: لن يكف عن الابتعاد، وعن الاهتمام باختلاف مرجو أو مخيف، ليصل بالنهاية إلى الهروب إلى الغيرية، كلما اكتسب العمل التاريخي في الحاضر مزيداً من التماسك، وزاد وسائله، وانتظم. لكن، بهذه الطريقة، كلما زاد الحاضر من استعمال قوته المستقبلية، رأى نفسه في المستقبل، وأراد أن يكون فاعله، وكلما انقطع عن الماضي، وابتعد عنه برغبته، تعاطى معه كغريب. ولو أنه يشعر دائماً بأنه نتاج له، ويطور قناعة لا تفسر إلا من خلاله، فإنه لم يعد يطيعه مثل قبل، بل أقل بكثير، عملياً، ولم يعد يتماثل به إلا القليل القليل ـ لا يرى نفسه فيه إلا من خلال مسافة لم تكف عن التوسع. [١٥٠]

هكذا تنازل تدريجاً، واحد الزمن الديني والماضوي، الذي تمركز فيه اكتشاف التاريخانية في البداية ـ أكثر من ذلك، التي استثمرت في داخله من خلال منحه تألقه ـ، عن مكانه لصالح الانفصال الدنيوي والمستقبلي للماضي، وللحاضر وللمستقبل. تنازع متصاعد للأزمنة سيشكل إرباكاً نشأ من توسع كون الصيرورة. هذا لا يعني أن قبضة الواحد ستضعف بين ليلة وضحاها حتى الاختفاء، مع الشكل الديني الذي تمثل فيه حجر الزاوية. لن تخف إلا تدريجاً، خطوة بخطوة، من خلال تقطيعات متتالية، لن تضعف تعابيرها العلنية إلا لتعيد تكوينها باطنياً، لن تسمح للجديد بأن يمر إلا لجمعه بالقديم، أو ضمه إليه، بطريقة أو بأخرى. سيتكيف اندفاع الديناميكية المستقبلية، وتباين الأزمنة الذي لا ينفصل عنها، في خلال حوالى عصرين، مع التأكيد على الاستمرارية بين الماضي، والحاضر والمستقبل، مع هاجس وحدتها الأساسية كما، بشكل عام، مع هاجس الوحدة الدينية في مختلف تعابيرها. من الممكن تمييز ثلاثة أشكال كبيرة في هذا الصدد، ثلاث طرق لتسوية بين الواحد وتباين الأزمنة، ثلاث طرق لترسخ الشكل الديني في الشكل التاريخي، بالإضافة إلى طريقة رابعة، طريقتنا التي تشغلنا منذ حوالى عقدين أو ثلاثة، طريقة تتميز بالضبط بزوال هذا الارتباط المُلزم. نجد مجدداً المراحل الأربع التي أشرت إليها في البداية، والتي تسمح عناصرها بتحديد الأطر، كمراحل الوعي التاريخي في علاقاته مع ترتيب المجتمع التاريخي.

لا أشدد على الشكل الأول، الذي بإمكاننا أن نلخص مبدأه بقولنا إن سلطة المستقبل تبقى مغلّفة بانعكاس الماضي. يسحق الوعي بالتاريخ المنجز كل إمكانية لاستمرارية التاريخ. [١٥١] في محيط واحد الأزمنة المنجز في الحاضر، يغلب بوضوح الشكل الديني، وكأنه استعاد حيويته بدم الصيرورة الجديد. إنه زمن المحافظة التقليدية لمجتمع التاريخ، عندما يغذي تطوره البدائي وهم التقليد، ويضفي مجدداً رونقاً غير متوقع لمفاصل النظام التبعي الملكية، والتراتبية، والتنظيمية.

جاء الشكل الثاني مع الانتصار الجلي للتوجه نحو المستقبل، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي حوالى سنة ١٨٦٠، حصل نهائياً على مكانته. سقطت كل مظاهر الفرد الواحد الديني، أو كانت موضع اتهام. حُكم على الشرعية الملكية، في حال بقائها، بالتعاون بشكل كبير مع الشرعية التمثيلية؛ استسلمت السلطة التراتبية لدافع تحقيق المساواة، غلب الانتماء التنظيمي على التفكك الفرداني. بيد أن شكل الواحد بقي الإطار الذي يعوق الأفكار كما الوجود الجماعي. هكذا وسم الوعي التاريخي. استبدل وحدة الأزمنة في المشاركة الانعكاسية بالماضي، بوحدة الأزمنة في ظروف الحركة نحو المستقبل، لكن بقي الماضي، والحاضر، والمستقبل، يداً واحدة في تميزهم الديناميكي. تطبق أيضاً هذه الحالة على المجتمع، حيث بقيت الوحدة بين السلطة والجماعة التي تمثلها، واندراج الأفراد المحررين في الجماعة، سمات يطالب بها علنياً. في الواقع، إننا نجد أنفسنا أمام تركيبة جديدة بين التقليد والحداثة، حيث هذه الأخيرة تغلب هذه المرة، لكنها ما زالت تحت سيطرة الأمل بإدراج توزيع جديد للأوراق في استمرارية بشرية الزمن البعيد العميقة، بما فيها الاستمرارية الدينية. إنه الزمن الليبرالي ـ البرجوازي لمجتمع التاريخ، حيث يتغلب تقدم الصيرورة المنتصر والمادي، على استعادة ماضي التاريخ القائم، ومجيء العقل إلى ذاته.

يتسم الشكل الثالث بأزمة هذا الإرث التقليدي. [١٥٢] يبدو أنه من المستحيل الاعتماد على هذه القاعدة، حيث كان الدعم يبدو دائماً حاضراً، والذي كانت بفضله تبدو الانتصارات، والحرية، والعلم، والصناعة، قابلة لأن تتلاءم مع الضرورات الأبدية للمؤسسة البشرية. تحل ديناميكية الصيرورة كل ما بقي موصولاً؛ فرقت الحكام والمحكومين؛ قسمت الطبقات، شتتت الأفراد، جزأت العمل الاجتماعي. يبتعد الماضي، والحاضر والمستقبل كل من الآخر بطريقة تدوخ العقل. نتيجة لذلك، تصاعد القلق والتمرد أمام مستقبل، حيث

نزع هيجان قوة الناس لتكوين ذاتهم، من ذاتهم، بجعلهم غرباء بعضهم عن البعض الآخر، وحرمانهم سلطتهم على عالمهم، وإغراقهم في حالة اجتماعية غير قابلة للحياة. تصبح المشكلة إذاً مشكلة السيطرة على سلطة التاريخ هذه التي أصبحت غير منضبطة، ومشكلة استعادة حكم الذات الذي تلاشت فاعليته في الوقت الذي تهلل فيه للمبادئ التي وعدت بها. في هذه النقطة بالتحديد، يستعيد شكل الواحد وظيفته. بالرغم من أنه هوجم من كل النواحي، يبقى على الصعيد العملي، الظل الحامي الذي يحوم على هذا العالم الذي يدير له ظهره؛ إنه يوفر المقياس الذي يُحكم من خلاله عليه أنه غير صالح لأن يمارس؛ يبقى السيد الأوحد الذي يكون فيه المجتمع البشري مقبولاً. أصبح صورة الخيار. لا بد من البحث عن الواحد بعيداً عن الحاضر، لا بد من إعادة بنائه أو تحقيقه في شكله الفعلي، منفصلاً عن تجسيداته القديمة الغامضة. إن الأمر يتعلق بتحرير كامل لهذه القدرة على إنتاج الذات المليء بها المجتمع الحالي، ونقلها إلى التعبير عن نفسها بشكل كامل، بغية منح التكوين البشري وحدته النهائية، وتلاؤمه الكامل مع نفسه. تظهر مجدداً نهاية التاريخ في المستقبل كالحد المقبل الذي يسمح انقلاب الحاضر (وكامل الماضي من خلاله) بالوصول إليه. لقد أخطأ هيغل عندما اعتقد أنها حلت، وتصورها كنهاية لمغامرة العقل. في الواقع، إنها أمامنا، إنها الوجه الآخر من الحاضر، الذي تفصلنا عنه القفزة الثورية فقط، وستكون تكريساً للدنيوي، وتتويجاً لجدلية القوى المادية. [١٥٣] لن تكون نقطة تلاق هادئة بين العقل ونفسه في نهاية التاريخ القائم؛ ستكون إعادة بداية تملّك البشرية لذاتها في ذروة سلطة صنع ذاتها، وهي على دراية من ذلك. هكذا ستسيطر صورة الثورة، كمفتاح لنشأة الواحد، أو استعادته، على التخيل السياسي في القرن العشرين. لكنها لن تكون على رأس الانحرافات الشمولية فقط. تحت غطاء هذا التطلع الراديكالي لتملك الذات، سيتقدم تركيب الحرية الليبرالية والسلطة الديمقراطية، وينتهي به المطاف إلى إيجاد نفسه.

أما الشكل الرابع، حيث نتطور منذ أواسط السبعينيات، فينفصل عن الأشكال الثلاثة الأخرى، من خلال تبدد الانجذاب المبهر للواحد. لم يعد يشكل مشكلة، حنيناً، أو تطلعاً. انهارت مرة واحدة الإمبراطورية التي كانت تحافظ على شكله. إنه أول لغز في المرحلة. يقضي هذا الاختفاء من دون بقايا أن نتساءل أي مصدر آخر سيحل في مجتمعنا مكان المصدر الذي كان نتاجاً للبنية الدينية. ذلك لأننا لا نرى أن مجتمعاتنا خسرت لهذا الحد من قدرتها الاندماجية. في المقابل، كفّ تماماً فاعلوها عن الاهتمام بما قد يجمعهم. لم يعد تفكك الأفراد يرعب، بل على العكس يؤخذ به بكل رحابة صدر، من خلال التعبير عن الانقسام، أو التباين في المصالح. سادت الثقة فيما يتعلق بالآليات التلقائية القادرة على تنظيم مظاهر الاختلاف هذه. لا بد أيضاً من التساؤل عما يغذيها. ثمة لغز آخر في هذه المرحلة، تحول الوعي التاريخي الهام الذي رافق هذا التوافق المفاجئ على الانقسام. إن الأمر يتعلق بفهم آليات تخفيف سلطة التاريخ التي جعلت التاريخ يُفسّر بانتقال المستقبل إلى صورة الماضي التي لا تفسر. [١٥٤] يثير مرة أخرى تضاعف سلطة الصيرورة مشكلة إدارة هذه الصيرورة والتحكم بها. يكمن الفرق بين هذه الأزمة وبين سابقتها «أزمة الليبرالية»، التي ظهرت في المرحلة الممتدة من ١٨٨٠ و١٩١٤، فرقاً يزيد من اتساع المشكلة، في أنه لا ينظر إلى هذه الأخيرة وكأنها مشكلة، وفي أقصى الحالات يُلفت الانتباه إلى بعض من عواقبها، كون العلاجات المقترحة تذهب بدون أدنى شك في اتجاه تفاقم الألم. من الإيمان الحُلُمي بالحلول الراديكالية للعصر الشمولي، ها نحن انتقلنا إلى اللاوعي الممتع لديمقراطية السوق، الواثقة بآلياتها وبمصادر توازنها. سينبغي علينا أن نناقش هذا الشكل الجديد، كما مفاجآته ومصاعبه غير المعتادة.

الفصل السابع

[١٥٥]

الانقلاب الليبرالي واكتشاف المجتمع

إن كنا لا نرى بداية سوى وعي الصيرورة يضاف على الشكل التبعي الذي يبدو كأنه يسوغه من خلال تحديثه، فسيظهر قريباً أن التوجه التاريخي الكامن في عمق الوعي، يحمل شكلاً كاملاً للتأسيس البشري، منفصلاً عن الشكل الديني. لن يدوم طويلاً وهم التقليد الذي حثه ظهور إعادة استيعاب الماضي كطريق نحو الذات. ما لبث كل من الشعور بالعمل المستمر للصيرورة، وصعود نجم المستقبل إلى الأفق، والانهيار المعمم لصرح التبعية المقدسة القديم، أن أظهر حدوده. في سنة ١٨٢٠، بقيت فكرة أن ساعة المصالحة قد دقت في أوج تألقها. في سنة ١٨٣٠، عند وفاة هيغل، كفت تقريباً عن أن تكون حتى معقولة. بعد مضي عشر سنوات، أعاد البخار، سكك الحديد، المصانع، العلم، تحرير الشعوب، الفكرة إلى محل التحف. تقدم، في نهاية الأمر، إنتاج المستقبل على إعادة تملك الماضي، وأصبح من المسلم به أنها تقضي النظر في كل أجهزة المجتمع البشري، حتى ولو استدعى ذلك المزيد من الوقت حتى يفرض هذا الأخير نفسه.

بإمكاننا أن نجمع مختلف هذه المظاهر لهدم النظام التقليدي في مفهوم الانقلاب الليبرالي الذي تكمن سمته الأكثر دهشة في إزاحة الأولية التنظيمية

للسياسي لصالح الأولية المولدة للمجتمع. [١٥٦] إن وعي التاريخ القائم أعاد، كمرحلة أولى، تحريك أوليةَ الدولة كجهاز يعرّف النظام الذي يحتاجه المجتمع ويريده، بينما يمنحها تصور التاريخ إلى مركز الديناميكية في العلاقات غير السياسية الموجودة بين أعضاء المجتمع، الأمر الذي يشكل أولية، من وجهة نظر بشرية بدأت للتو تتصور ذاتها كالتي تتأسس في الديمومة، هو النشاطات التي يمر عبرها هذا الإنتاج للذات. إنها، في آن، أولية في الوقائع ـ يبدأ كل شيء منها ـ وفي ما يتعلق بالشرعية ـ يجب أن يتم الاعتراف بها من خلال الدور الذي تلعبه ـ. هكذا يؤدي التوجه التاريخي إلى اكتشاف المجتمع، كملتقى للتاريخانية. مجتمع يتميز عن الدولة كما يتميز مصدر الحركة عن مكمن النظام، ويتقدم عليه، كون ضرورات النظام لا يمكنها إلا أن تكون خاضعة لمقتضيات الحركة. لا يتميز المجتمع بأسبقية وجوده على الدولة وباستقلاله عنها، فحسب، بل يفرض أيضاً أن يكرّس في حرية ابتكاره، الآن وقد أصبحنا ندرك أن ثمة تاريخاً، وبشرية تخلق من نفسها. على نقيض ما كانت تطرحه البنية الدينية، التي كانت تجعل من السلطة نائباً لما هو غير مرئي، السلطة لا تسبق، إنما تلحق، وإن سيطرت، فلن تكون سيطرتها إلا في خدمة مجتمع يبتكر، وكتعبير عن ضرورات ديناميكيته. من الآن فصاعداً، وبعد أن فُهمت الديناميكية، لا بد من أن يعين المجتمع السلطة حسب مقتضياته. لم يعد يسمح بشرعية إلا الشرعية التمثيلية ـ شرعية دنيوية، نفعية، إن لم تكن مادية حتى. هكذا ظهرت التاريخانية، التي بدأت بإصلاح السلطة في كماليتها التقليدية، وفقاً لمعرفة الحرية الجماعية التي تتجسد فيها، وتقلب وضعها، في مرحلة ثانية، باسم إنجاز هذه الحرية نفسها.

[١٥٧] بكلمة واحدة، ثمة سياسة للتاريخ. يحمل وعي الصيرورة الذي يتسع ليصبح وعي الصيرورة الحالية، معه إعادة نظر منتظمة في الكائن ـ المجموعة، ما هو، وما يشترط كحكومة. إنه ينبئ بشكل جديد للتأسيس

البشري، بعيداً عن الشكل الديني. هذه الظاهرة الأساسية التي يعبُر انفجارها القرن التاسع عشر، ونحن ما زلنا نلملم شظاياه، ونحاول السيطرة على ما يليه. لا يكتفي التوجه التاريخي، التوجه نحو إنتاج الذات، بإدراج ترتيب جديد للمجتمع الحقيقي، وطريقة مختلفة لتصور المجتمع المرجو؛ يجرّ في حركته الأبعاد التي كانت هي الغالبة سابقاً، والتي أخذ السياسي والقانون مكانها. في الظاهر، نشعر كأنه اكتفى باستبدالها فكرياً، وبإخضاعها عملياً، من خلال فرض وظيفة البديل عليها وسط القراءة الشاملة للآلية الجماعية التي أنشأها. وفي العمق، تتعقد الأمور أكثر. إنه يحث على تحولها، مثيراً بالتالي، تساؤلات مخيفة حول تحالف أو جمع بين هذه الأبعاد الخاضعة والبعد الرئيس. إن كل تعقيد الشكل التاريخي الذي سينتهي بإبدال الشكل الديني، يكمن في أنه لو كان التوجه التاريخي هو المسيطر، فلا بد له من أن يستند على تنظيم للسياسي، وعلى منطق القانون اللذين يملكان جوهرهما الخاص، وحيث الاقتران بهما يشكل إشكالية دائمة.

تكمن المسألة الرئيسة، في استعادة الذات، وإعادة تحديدها تحت تأثير إنتاج الذات، في تفكيك المجتمع، وانبثاقه كمجال مختلف ومميز. إنه يعدّ حدثاً تاريخياً. إنه الإشارة التي تنبئ بالخروج من عصر الواحد؛ إنه يسطر نهاية العائق المتقادم العهد، حيث كان التفكير بشيء كالمجتمع البشري، لم يكن يعني سوى استيعاب مبدئه الواضح للوحدة. [١٥٨] زد على ذلك، أن ظهور هذا التباين الخجول، لم يكن، كبداية، إلا في مظهر اختلاف قابل لأن تستوعبه وحدة عليا بكل سهولة. ومع ذلك، ومنذ هذا الدخول الخجول على الساحة، حمل دافعاً إيجابياً، بطريقة لا يسمح للاختلاف إلا أن يتسع. كان قد أسهم زمن التقدم في القرن الثامن عشر، في إعطاء مظهر لمفهوم المجتمع، تبعاً لضرورة فهم الطابع الجماعي لكمال العقل، وإنتاجاته، وعواقبه. بيد أن المجتمع لا يكتسب وضعه ككيان في كامل نشاطه، كداعم وفاعل في هذه الولادة، كذات، إلا من خلال التاريخ، ومن خلال فكرة صيرورة مولدة. يقضي تصور التاريخانية

أن نفهم، باستثناء علاقات النظام التي فرضت من الأعلى بهدف تلاؤم المجتمع مع جوهره ومع العقل، ميدان العلاقات الأفقية والتلقائية بين الكائنات، حيث ولدت حركة الكل. ما سيشير إليه تحديداً مصطلح «المجتمع» هو هذه العقدة من التفاعلات الداخلية التي أُسِّسَت قبل الرابط السياسي. بإمكاننا أن نحدد بدقة أكبر المفهوم بقولنا «المجتمع المدني»، تبعاً للتمييز بين القانون المدني والقانون السياسي اللذين أعدتهما الثورة الفرنسية، وكرسهما قانون نابليون في سنة ١٨٠٤. في الواقع، يمثل المجتمع بامتياز دائرة هذه العلاقات التي سبقت العلاقات السياسية القائمة بين البشر، والتي يحميها القانون، والتي تتعلق بشؤون العائلة، الملكية، العمل، والعقود. ما يمنح مقاماً سامياً لهذه الدائرة هو أنها تشكل قاعدة الديناميكية الجماعية ومصدراً لها. وما هو تلقائي في نظر هيغل، عندما أدرج المفهوم بمعناه الجديد، هو أن المجتمع المدني لا يكتفي بذاته، بل يحتاج لأن يتوج بالدولة التي تضفي عليه الشكل السياسي. بيد أنه، بقدر ما يقوم تمييزه على تماثله كقالب للصيرورة، تماثلاً ضمنياً في بادئ الأمر (لدى هيغل)، وتوضّح أكثر فأكثر لاحقاً (في عشرينيات من القرن التاسع عشر، لدى أوغست كونت، على سبيل المثال)، بقدر ما سيكتسب أهمية وصلابة تزدادان بشكل دائم مع تطور العامل التاريخي، [١٥٩] لدرجة سيقلب انقلابه السياسي ويُخضع الدولة كأداته التمثيلية. في هذا الصدد، تشكل الهزة الليبرالية التي حصلت في سنة ١٨٣٠ في أوروبا، طلقة إنذار. سيمتزج مد التوجه التاريخي مع التثبيت العملي للمجتمع، ومع التشكيل النظري لمفهومه. وكل مرحلة تعبّر عن انتقاله إلى المستقبل، ستترجم بتوسع المجال العملي للمجتمع، وبتعمق ـ تصحيح في مفهومه. سيتحقق تطور الفكرة وفقاً لخطين، من جهة من خلال التشديد على اختلاف المجتمع المدني، حيث المفهوم لن يبقى فحسب، بل سيأخذ أهمية أكبر، ومن جهة أخرى، من خلال ارتقاء المجتمع إلى مستوى الكلية الشاملة، مستوى الفكرة التي تشمل الجماعي كمجموعة. تكمن جذور التباسات المفهوم ومصاعبه في هذه الازدواجية التكوينية.

على الصعيد الفكري والرمزي، تشكل نشأة المجتمع، أحد أهم ملحقات الدخول في عالم التاريخ ـ التاريخ المدرك لنفسه. نحن ندين له، بشكل خاص، بفكرة جديدة حول ما ننتمي إليه، وما يربطنا بعضنا ببعض الآخر. هذا مكسب ننسى بسهولة طابعه الحديث، عندما نُرجع بابتهاج فئة مجتمعنا إلى الماضي، بسبب ما تحمله من جلاء لا بديل له. إننا لم نتعلم العيش في المجتمع، في المعنى الدقيق للكلمة، إلا منذ وقت قصير، منذ القرن التاسع عشر، وحتى بعد، كون هذا المصطلح لم يظهر بشكل كامل ومؤكد إلا في نهاية العصر، وتبعاً لوعي الصيرورة. من يقول: مجتمع، يقول ديناميكية اجتماعية. بعدان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، لدرجة أنه يُسمح باقترانهما في مفهوم واحد ذي وجهين: الاجتماعي ـ التاريخي ـ حيث التاريخ يفترض مجتمعاً لإنتاجه، والاجتماعي لا يدرك ذاته إلا في حركته، لا يتفق مع جوهره إلا كقوة للتاريخانية. [١٦٠]

يدعم المجتمع الجسم السياسي كصورة للجماعي، مع عواقب معرفية لا بد من تحديدها. في الواقع، إنه يتضمن فكرة مختلفة جداً عن طريقة وجود الجماعي. كان الجسم السياسي، في إعادة تحديده الحديث، قد أضفى دوراً تكوينياً على الإرادة، أي إرادة السلطة التي من خلالها وُجِد، وبقي، شيء كالمجتمع المحلي المنظم، أي إرادة الشركاء، في الإطار التعاقدي، التي من خلالها ينبثق مجتمع محلي اصطناعي وحام. ومعرفة الجسم السياسي، في إطار كهذا، تعني التفكير بما يجب أن يكون، وفقاً لجوهره، لقوانينه المتفوقة، أو للأسباب الملازمة التي وجهت تكوينه. ليس ثمة خطاب يتعلق به إلا الخطاب المعياري. تندرج حتى الثغرة التي أحدثتها الواقعية الماكيافيللية، في هذه الحدود ـ وإن سلطت الضوء على واجبات الأمير، فإنها تبقى أسيرة هذه الواجبات. ما الذي يجمع بين الاصطناعية الحديثة، التي قطعت كل علاقة مع الفكرة القديمة ذات طبيعة ينظمها طابعها الإلهي الداخلي، أو حكمتها الإلهية الخارجية، وبين بنيتها الفكرية؟ إنها تعطي نسخة مختلفة تماماً، لكنها، في نهاية

المطاف، تستعيد افتراضاتها. والسبب هو أن هذه الطبيعة القديمة كانت شبه منجزة في كل أطرافها. لم يكن ترتيبها قائماً على موضوعية لا مبالية، بل كانت تعبر عن ميل نحو ملك أعلى، وكانت تحدد أهدافاً للمخلوقات. في الاصطناعية الحديثة، تأخذ الإرادة البشرية على عاتقها هذه الغاية الداخلية، لكنها باقية، وفي المقابل، كل شيء تغير، مع إدراج وجهة نظر التاريخانية. إن تصور الصيرورة، في معنى ما، يعيد الطبيعة إلى أبعد من الاصطناع، لكنها تبقى طبيعة مختلفة جداً عن الطبيعة القديمة، إنها طبيعة ديناميكية. في الوقت نفسه تُدرج فكرة الصيرورة المولدة، فكرة المجتمع كملازم ضروري، تدعو إلى التفكير بهذه الأخيرة تحت تأثير الواقع، تحت تأثير كائن ـ ناشئ منفصل عن الواجب ـ الكائن. [١٦١] ينتج الوضع الحالي للمجتمع عن لعبة بين قواه الداخلية، وعن تشكيل مشاريع لأعضائها تتخطى أي قالب، أو إرادة لفاعليها. ولو أن العلم اكتشف، بعد فوات الأوان، المسار نحو نهاية في هذه العملية، فإنها نهاية لم يدركها أحد من بين الذين كانوا يُعتبرون الفاعلين اللاواعين، وإن تحقيقها لا يسمح بأن يمس إلا على ضوء موضوعية حيادية. لا يمكن تصور الرابط الاجتماعي، من هذا المنظار الإنتاجي، كثمرة سعى فاعلوها لإنتاجها؛ أنه جاءهم حتماً قبل الاعتراف لهم بإرادتهم. كما أن تماسك الجماعات لم ينتج عن تأسيس متمعن فيه، بل عن تحديد تلقائي وغامض، وأن بنيتها ليست مناطة بنظام مقصود، بل بتنظيم يتطور حسب حركته الخاصة، لا يمكن وضع قوانينه إلا بعد أن يتم تشكيله. من هنا، نلاحظ كيف أن التاريخانية الواعية قلبت، رأساً على عقب، فكر الكائن ـ المجموعة، من خلال تقسيم كائن الواجب ـ كائن. إنها تحث على فتح مجال جديد للموضوعية؛ تثير مشروع العلم الاجتماعي، ومنه تغير أيضاً شروط العمل في الكائن ـ المجموعة وعلى الكائن ـ المجموعة. لا تستبعد إطلاقاً إمكانية استيعاب موضوعية لما هو قائم، بل التطلع لما يجب أن يكون، بل على العكس، إنها تعززه. بقدر ما ماثل علم الاجتماع، في الماضي، قدرة تفكير الفاعلين وإرادتهم، بقدر ما فتح آفاقاً مدهشة، في الحاضر والمستقبل، لسيطرة

عقلانية. ألا تعني معرفة مما يتكون المجتمع، وكيف تكوّن، أن نضع أنفسنا في موقع قيادته عن دراية، كما لم يُر ذلك أبداً من قبل؟ أكثر من ذلك، ألا تعني الوصول إلى قدرة تصنعه قد تكون مضمونة، كونها تحترم الضرورة التي تدير إنشاءه ومسيرته؟ [١٦٢] بسبب هذه الوعود المرتبطة به، لن يكون علم الاجتماع علماً مثل غيره؛ لا ريب في أن كل المعارف العلمية تنتج قدرات عملية، بيد أن الأمر يتعلق هنا، بقدرة تغيير الظرف المشترك، بجعل الكائن وواجب ـ الكائن يلتقيان، بمصالحة بين موضوعية ما كان عن غير دراية وذاتية ما سيكون على دراية. ما يضعه في مكانة على حدة.

ظهور المجتمع:

هذا هو إذاً ما يشكل الظاهرة المحور لإعادة ترتيب للعالم البشري تجري تحت تأثير إعادة توجه مستقبلي للتجربة الجماعية. هنا، مع ظهور هذا الكيان، ينتهي الانقطاع بين القدماء والمحدثين. مهما كان انقطاع الدولة عميقاً، وانقطاع القانون بالنسبة للفرد حتمياً، فلا يشكلان نقطة في بحر الانقطاع في التماثل المشترك الذي أدرجه الاجتماعي ـ التاريخي. إنه، في الواقع، أكثر من مجرد تكوين للكائن ـ المجموعة الذي يتغير وفقاً لهذا القطب الجديد، لهذه القاعدة الجديدة، لهذا القالب الجديد من العالم المشترك، والتي لا بد من أخذها جميعها في الاعتبار؛ إنه إدراكه المحسوس، وطريقة التعاطي اليومي معه، والظروف التي نتحرك فيها ونعمل فيها. من هنا يأتي شعور قوي بقدر ما هو مشتت، نراه منتشراً كلما تقدم العصر، بأننا نشهد عنصراً لم نشهده من قبل، أقصى كل معرفة سابقة للبشرية عن ذاتها. كما، في المقابل، تؤدي حركة العلوم إلى إخراج ابتكار الإنسان، المتسم بتلقائيته الديناميكية والتنظيمية، وهذا الشعور بالجديد والمميز الذي يجد في شكل مواز ضمانة مهمة. الحياة، الصيرورة، والمجتمع: أبعاد كانت قد بقيت مجهولة حتى الآن، أبعاد يُلعب فيها قدر الإنسان في أكثر ما فيه من خصوصية. سيتوجب علينا الرجوع إلى تقلبات هذا

القياس المغري والمخلص، والذي سيبدو مزعجاً وخادعاً عند الاستعمال. [١٦٣] كان لا بد من الإشارة، في هذه المناسبة، إلى الدور الاستراتيجي الذي لعبه في الوعي لتجديد أحدثه بروز الكيان «المجتمع».

للسيطرة الكاملة على هذا الأخير، يقضي الأمر تفصيل تداعياته التي سبق أن ذكرنا أحدها: إنه يتعلق بالعواقب السياسية. لكن ثمة آخر، لا تقلّ أهميته عن أهمية الأول، تقضي أيضاً توضيحه. إنه يتعلق بالتكوين الداخلي للكيان الذي اكتشف حديثاً. لا ينفصل تركيب المجتمع في وضع محرك، عن تحديدات دقيقة تتعلق بتركيبته، ومفاصله الداخلية. ليس ثمة اختلاف للمجتمع، بشكل خاص، من دون اختلاف للاقتصاد في داخل المجتمع. التمثيل في طرف، والإنتاج والتبادل في الطرف الآخر: هكذا سيكون الفارق التركيبي الكبير لمجتمع التاريخ.

من يقول انبثاق المجتمع، يقول انبثاق السياسة مكان السياسي الذي انتزع منه تفوقه القديم المُنظم. لا يحتاج المجتمع لسلطة كي يتشكل، يتحد، يتحالف، وينظم من خلال حركته الخاصة. أكثر من ذلك، من الجانب الإيجابي هذه المرة، إنه مركز ما هو حقاً مهم في الوجود الجماعي: ليس قانونه الثابت الذي أنزل من فوق، بل ابتكاره الحر في الزمن. بالتالي، لا تشكل السلطة المجتمع فحسب، بل ليس بمقدورها إلا أن تنبثق منه، وتخدم أهدافه العليا التي تشكل قالباً لها. ها هو الانقلاب، سبق أن رأيناه، الذي من خلاله يكرس التوجه التاريخي الشرعية التمثيلية. لا يخترعها، بما أن التعاقدية قد منحتها امتيازاتها، منذ هوبز، لكنه يمنحها أهمية أخرى ومسوغاً آخر. من جهة، إنه يسندها إلى تفكيك الترابط بين الاجتماعي والسياسي، على عكس تمثيل وحدة الإرادات المتعاقدة؛ ومن جهة أخرى، يدعمها على قاعدة إنشاء الصيرورة الجماعي، لا على قاعدة القوانين الشخصية للمتعاقدين. [١٦٤] لا يشكل مباشرة الأفراد كأفراد قاعدة التمثيل، بل مجتمعهم ـ المؤلف من أفراد من دون أدنى شك،

لكنهم أفراد يعتبرون فاعلين في التاريخ، وليسوا مجرد أفراد. من المهم أن نسلط الضوء على هذه النقطة، لأنها ستكون مصدر التباسات دائمة تحيط بمبدأ التمثيل. يثار التفكير فيه تلقائياً في لغة القوانين الفردية؛ إنها اللغة التي ستعتمدها المطالبة بتوسيعه بالاقتراع العام. إلا أنه يتعلق في الواقع بمصدر آخر؛ يدعمه شيء آخر: إنه يبرز شروط العمل الجماعي المستقبلي، بطريقة تجعل نظامي الاعتبار يتداخلان باستمرار. إن حكومة المحدثين التمثيلية تلازم كون التاريخ. لا يمكن تكوينها جيداً إلا على هذا الضوء، خاصة في عملية تأسيسها وتشغيلها.

جاءت السياسة واستقرت في المسافة التي تفصل بين المجتمع والسلطة المكلفة تمثيلها. تكمن وظيفتها بربط القطبين. برز السياسي كمن يشكل المجتمع المحلي من خلال فرض نفسه عليه من الخارج، ومن الأعلى. ابنة الانقلاب الليبرالي، ستبرز السياسة كالنشاط المدعو ممّاقبل المجتمع وتشكيل السلطة التي نبعت منه. إنها لا تُحصر في تعيين مرحلي لحكام ومراقبتهم ـ على أي حال كانت هناك ملكيات انتخابية، لا تنفصل عن التشاور حول الخيارات التي تُقدم للجماعات، مع أخذ وضعها الزمني بالاعتبار، وعن الاستحقاقات التي تقدم إليها والآمال التي ستغذيها للمستقبل. أما انتخاب الممثلين ومناقشة أعمال الحكومة، فهو عمل ذو أوجه عدة. يبدأ بشكل مبتذل جداً مع تسليط الضوء على مختلف المصالح الموجودة في داخل المجتمع؛ يمتد في تحديد الوقت ومشاكله، ومع كشف الحركات والقوى التي تحددها؛ يرتقي حتى التأمل في طبيعة الصيرورة والأهداف التي نستطيع أن نخصصها بها. [١٦٥] برزت السياسة التمثيلية وبرز معها تطور خطاب اجتماعي من نوع جديد، مركب، كي لا نقول غير متجانس، استرعي لفك رموز الذات في ديمومة معينة، مازجاً مختلف عناصرها، بدءاً من أعلى الاعتبارات حول معنى التاريخ، وصولاً لأبسط أوامر المدى القصير. خطاب يصعب استيعابه في وجوده الدائم المتغير الشكل، ومزيجه المتناقض، الذي سيسمى في نهاية المطاف الإيديولوجية. السياسة

التمثيلية هي في الواقع، سياسة أفكار، أفكار من أكثر من نوع، من طبيعتها وضع عقائد، وبرامج، تزعم الاستناد على العلم وتحريك المعتقدات، في مواجهة بعضها البعض. يستند دائماً مسوغ خيارات الحاضر، مع أو ضد، على تفسير الصيرورة والإيمان بالمستقبل، وعلى مقتضيات الإقناع عبر منافسة انتخابية تجمع بين سلطة العلم وهيبة التنبؤ، وبين الدوافع العاطفية. يجد الفضاء السنة الذي ظهر في القرن الثامن عشر، كناشر للأنوار وتقدم العقل، في هذه المواجهات التفسيرية للتاريخ، مكانه وضرورته الحتميين. إنه الإطار الذي تقترحه حكومة الصيرورة، التي لا يمكن أن تكون إلا حكومة تشاور، تجعل فيها السياسة، حسب المبدأ التمثيلي، من السلطة مسرحاً حيث يمثل المجتمع نفسه في عملية ابتكاره.

يكمن السؤال هنا، في معرفة ما إذا كان تطور السياسة يؤدي إلى اختفاء السياسي. عندما يفقد هذا الأخير أولويته التحديدية القديمة، ألا يفقد سبب وجوده أيضاً، كما نميل لاعتقاده للوهلة الأولى، وبقاياه المرئية التي لا تشكل سوى آثار باقية يحتم عليها مصيرها أن تمتصها السياسة بشكل تدريجي؟ شهدنا عصر السياسي الذي كان بخدمة الغيرية الدينية؛ تلاه عصر السياسة، الذي كان بخدمة التفوق الاجتماعي والديناميكية التاريخية. [١٦٦] إن الإجابة عن هذا السؤال، تقتضي الاستعانة بكل تفكير عالمنا وذكائه، في توسعه وتغيراته منذ عصرين مضيا. لن ننجح كثيراً في تضخيم مصطلحاته، بسبب اللغط الذي يحيطه وآثار الجهل الذي عادة يشكل مادة له.

إن الحقيقة، التي نؤيدها هنا، تكمن في أن السياسي تديره السياسة، لكن لا تمحوه. بالعكس، يكسب وظيفياً، ما يخسره من رونق رمزي، ومن أولية واضحة. تغير وضعه ـ لنتفق مجدداً: بدأ بتغيير وضعه، بين عامي ١٨١٥ و١٨٤٨، في حركة تحوّل بطيئة ستستمر حتى تصل إلينا، ولم تنته بعد. ينتقل إلى الدرجة الثانية، ينزلق في غير المرئي، لكنه يكتسب أهمية، في الواقع، من

خلال غوصه بهذه الطريقة في الأعماق. كان ينظم من الأعلى، أصبح يبنى من الأسفل. كان يتظاهر علناً بأنه حجر زاوية الوجود الجماعي، أصبح عملياً مجهز إطاره، لكن بطريقة واضحة. كنا نقلل من أهمية دوره الذي بإمكاننا أن نقول عنه إنه رمزي أكثر مما هو حقيقي. سنبقى نقلل من أهميته، إلى أن يصبح حقيقياً أكثر منه رمزياً ـ أو بشكل أدق، طالما أن وظيفته الرمزية ستهرب وتختبئ في طيات وظائف حقيقية تعتبر خطأً عادية وبسيطة. يستند انتشار السياسة إلى انتقال السياسي إلى مركز المؤسس الواضح. لم يعد محدداً، لم يعد يقول ما يجب أن يكون عليه المجتمع، يتركه حراً في تحديد تنظيمه، لكنه ضروري جداً له، كونه يوفر له بنيته حيث تمارس هذه الحرية. إن هذه الازدواجية هي التي تسبب غموض الشأن السياسي في عالمنا. إن كانت السياسة تحكم، فالسياسي لا يكف عن التداخل معها بشكل سري؛ يكلفها بطلبات ومهام ليست في برنامجها الرسمي، يشوش على وصولها إلى ما تطالب به من تمثيل. [١٦٧] يجعلها توزع شروطاً غير مفهومة بالنسبة لفاعليها أنفسهم.

إن أول إشارة لهذا التحول الذي يحافظ على السياسي من خلال زجه في السياسة، فضلاً عن ذلك، من خلال تغيير شكل الدولة ـ الأمة لصالح الانقلاب الليبرالي، أصبحت موجودة. لقد سبق أن قابلنا بشائر الظاهرة عندما اكتشفنا في طريقنا كم أسهمت إعادة الاستثمار المحافظ للدولة وسلطتها الشاملة، مقابل ذرية الثوريين المجردة، في استخراج مصطلحاتها وتحديثها. لقد تفادت الدولة التاريخية، التي اخترقتها معرفة ما يحدث في الصيرورة، الصعوبة المزدوجة التي كانت تجعل الفكرة صعبة التوطيد منذ ظهورها، في مطلع القرن السابع عشر: إما الإضعاف من الأعلى، في التمثيل الإلهي، أو الإضعاف من الأسفل، في اتحاد الإرادات المؤسسة للجسم السياسي. أصبحت الدولة المثولية، التي أُدركت فيها العملية التاريخية، معقولة في جوهرها المختلف ووظيفتها المجردة. وقد اجتاز هذا التوضيح خطوة إضافية، وخطوة حتمية، مع الانقلاب الليبرالي.

ينهي فصل المجتمع المدني، وتركيز أولويته، وتمثيل السلطة بالتعبير التمثيلي، منح الدولة مكانة على حدة، وحياديتها الأساسية، والتكتم عن أداتها، من دون الكلام على الأشخاص الذين عينوا لفترة لقيادتها.

بشكل متلازم، تظهر الأمة وكأنها قرينتها، كالكيان السياسي الذي يكون جهازه الدولاني أداته التمثيلية. لا ريب في أن أمة المواطنين وجِدَت في الماضي، انبثقت في سنة ١٧٨٩ لمواجهة الدولة الملكية التي كانت تزعم من دون وجه حق دمجها والتحدث باسمها، لكنها، وبحكم شروط انبثاقها، لم تنجح بتاتاً في أن تكون شيئاً آخر سوى الجسم السياسي في عمله، سلطاناً على طريقة روسو، يسعى لامتصاص كل سلطة فيه، جاعلاً الدولة التي لا بد من استيعابها غير واردة. نشهد هنا عودة المكبوت، مع بونابرت، وانبعاث الدولة، ودولة تدعي احتواء الأمة فيها، على الطريقة القديمة. [١٦٨] لن تكتسب الأمة صلابتها وتماسكها الخاصين، إلا في العنصر التاريخي، بفضل شروط الإصلاح السياسية، ومن داخل الحوار التمثيلي بين البلد والسلطة الملكية التي أعيد توطيدها. يمتزج تثبيتها السياسي مع تأسيسها ككيان تاريخي، في فرنسا العشرينيات من القرن التاسع عشر. إن كانت الأمة هي الوصي الحقيقي على السيادة، فذلك ليس لأنها الجسم السياسي الحالي فحسب، بل لأنها عمل العصور، كنتاج لجهود الماضي ونزاعاتها. عندما يُظهر المؤرخون العمق الزمني لعملية التكوين الذاتي المختبئة وراء معارك الحاضر، يعطون أقوى حجة ممكنة لها، ذلك بخلاف الادعاءات السلطوية القديمة بشرعية خارجية وخارقة، ولصالح حكومة تمثيلية لمجتمع حر. إن الأمة هي بالتحديد هذا الكائن الجماعي الذي تأسس بغموض من خلال الصيرورة، والذي يعي اليوم حقوقه في شخص أعضائه الحاليين. لا وجود لسلطة شرعية إلا للسلطة التي تمارس باسم هذا الشخص الجماعي الذي هو في تكون مستمر، والناشئ، بالتالي، عن مجتمع الحاضرين الأحياء، حيث يكتمل ابتكاره. جاءت الأمة السياسية،

المتفوقة زمنياً، لنجدة مطالبة الجسم السياسي بأخذ كدّه في الاعتبار. إن هذا الترسيخ الوطني للنظام التمثيلي هو الذي يؤكد «ثورة المؤرخين» في سنة ١٨٣٠، وينهيها. بيد أن أثر اختراق وجهة نظر الصيرورة هو عام. انتصبت «الجنسيات» في كل أنحاء أوروبا تقريباً، التي أيقظها، وحثها، وأراحها اكتشاف هذه القوة في صنع الذات التي تدعو سلطة الحكم الذاتي. بقيت هذه النقطة بدائية وغامضة، حتى سنة ١٨٣٠، لكننا بدأنا نَحْذر المكانة التي سيحتلها السياسي تحت السياسة وفوقها. من الأعلى، حيث الأهمية تتزايد، نجد المجتمع والحكومة التي تمثله؛ [١٦٩] وفي الأسفل، البديل البنيوي للأمة والدولة، الأمة التي تضمن تماثل مجتمع التغيير بذاته، والدولة التي توفر استمرار تحمل مسؤولية الجسم السياسي وسط تداول الحكام ـ بديل سيقوم بدور أساسي جداً لدرجة دفعته الحياة السياسية الواضحة إلى الضمني. ما يجعل الظاهرة جداً معقدة وصعبة الحل، هو أننا في صدد مرحلة انتقالية، حيث القديم والجديد يلتقيان ويتداخلان في توازنات دقيقة. لم ينزل السياسي عن عرشه إلا ببطء جليل، كما وأن السياسة لم توسع دائرة نفوذها إلا تدريجاً، لابسة ثوب من حلت محله. الله يعلم أن الحكام الأكثر ليبرالية لم يمتنعوا عن لف أنفسهم بسلطة الدولة والتماس الولاء للأمة. ما زالت أمام الأوامر السلطوية والولاءات المفروضة أيام جميلة ستستمتع بها. لا بد من تعلم كيفية إبطال هذه التبادلات وهذه الأمزجة، إن كنا نريد الإحاطة بالانحناء الرئيس لخط السياسي الذي أحدثه الانقلاب الليبرالي. يفسح له مجالاً جديداً، ويضعه في حركة باطنية لا سابقة لها، عندما ينزع عنه هيبته. تحت غطاء طابعه الثانوي في المجتمع، يستخدم، في الواقع، السياسي حقيقته الحديثة. كان بإمكاننا أن نعتقد أن عصره الذهبي كان هذه المرحلة التي امتدت على ثلاثة عصور، من ماكيافيللي حتى هيغل، حيث كان، بعد انفصاله عن الديني، يتألق بقوة قيادته الفردية. في الحقيقة، لم يكن الأمر سوى تألق مستعار، اشتق من شعاع الآلهة، لم يسمح بالتنبؤ بدوره الفعلي الذي وعد به في عالم ما بعد الدين. بدأ عصره الذهبي أبكر بكثير من

ذاك التاريخ، مع توضيحه تحت سمات الدولة ـ الأمة في عصر التاريخ. لقد وجد فيه دافع التطور الحتمي، الذي لا يجب أن يسيء التواضع المبتذل استعماله. عهدت إليه وظيفة ستجعله، لا حجر الزاوية الواضح، بل الشكل الضمني والبنية التحتية المخبئة للتأسيس البشري: [١٧٠] الإنتاج العملي للوحدة الجماعية وهويته. يصبح وعاءً يحرر دعمه الضمني التعبير الديناميكي للمضمون الاجتماعي ـ التاريخي. يسمح التماسك الذي ولده للحركية، وللنزاعية، وللتنوع، ولعدم التجانس، بأن يظهر. يشكل بذلك، محور الخروج من الدين في مرحلته الأخيرة: الخروج من الواحد الديني. ما كان يسعى الدين لإنتاجه من خلال وحدة العقول، ينتجه من خلال تنظيم الفضاء والزمان، والتملك، والوصول إلى الماضي، وإقامة علاقات بين الكائنات، إن ذكرنا فقط طرق توحيد العالم المشترك الملموسة التي بدأت تتطور بشكل واضح في حوالى السنة ١٨٣٠. فسنراها بعد فترة وجيزة تتضاعف. من الفرد الديني إلى الفرد السياسي: هذا هو الممر السري الذي يتحكم بجدة كوننا.

زد على ذلك أن التوجه التاريخي أعاد إطلاق انتشار السياسي، متظاهراً كأنه يدفنه لصالح السياسة، ويعيد أيضاً إلى مركزه الفرد القانوني، متظاهراً أنه يخفيه بين الجماهير. يستحيل على المجتمع الذي ينتج نفسه أن يتكون من دون فاعليه، الذين بدورهم لا يكونون إلا أفراداً، وبالتالي لا تكون حركتهم إلا ضمن الجماعات. ستظهر الصيرورة جماعية وفردية على حد سواء، ما يشكل أحد أهم التباساتها الأخرى. لقد سبق أن رأينا، كيف أن الوعي التاريخي يوفر للنقد المحافظ حجته الأقوى أمام ذرية القانون الطبيعي المجردة. تعيد الصيرورة في مسارها، استيعاب الفرد الذي اعتقد بسرعة أنه تحرر، كما أنها تدرجه مجدداً في الدولة التي استعادت جلالتها التنظيمية. إن الانقلاب الليبرالي، في الوقت نفسه الذي يحل فيه الإصلاح الوهمي لأسبقية الدولة لصالح الحكومة التمثيلية، يمنح الفرد مجدداً حق المواطن. [١٧١] يعيد تأهيله في ادعاءاته المشروعة وفقاً

للتاريخ الذي أدانه في بادئ الأمر. لكن لا بد من التنبه إلى تجديد الدوافع. إن تجديد الاستمرارية الذي ظهر مع القانون الطبيعي، هو في الواقع ناتج عن إلهام مختلف جداً؛ إنه ناتج عن منطق الصيرورة. ستشكل من الآن فصاعداً، التاريخانية العنصر المغذي للفردية، وستكون على رأس تحديد مكانتها وصلاحياتها. سيُقَدّر يسرها وعسرها نسبة لهذا المقياس. لا شأن هنا للتعاقدية المستعادة. نحن في كون فكري آخر. يسترجع جهاز قوانينه، عندما يكون عضواً في مجتمع مدني يتسيد وفقاً لديناميكيته. سيكون مجتمع التاريخ مجتمع أفراد لدوافعه الخاصة. يقضي فصل المجتمع المدني أن نحميه من اعتداءات السلطة وادعاءاتها المفرطة بقيادته. لا يمكن توفير هذه الحرية الجماعية إلا من خلال ضمان استقلالية الأفراد الذين يشكلونها ويبقونها حية، بدءاً إذاً، من حرياتهم الخاصة، حرية الرأي، حرية الملكية، والمبادرة، وصولاً إلى القوانين السياسية التي تريحهم من خلال إجبار الحكام على أخذهم بالحسبان.

قد تبدو النتيجة نفسها نوعاً ما، بيد أنه من الضروري استيعاب هذا المنحى. إنه يفسر الكثير من السمات الفردية للرؤية الليبرالية حول الحرية، والسجالات التي أثارتها، ومسار القوانين التي كرستها. إنه يسمح على سبيل المثال، بفهم، هذا الشيء غير المفهوم جيداً عند الرجوع إلى الماضي، وهو تقليص اقتراع مؤدي الضرائب، الذي كانت إمكانيته المبدئية تلقائية، بنظر العقول المنتظمة والخالية من أحكام «برجوازية» مسبقة. ولو حاولت القوانين السياسية أن تكون شخصية، فإنها لا تُمنح حسب مصلحة المجموعة، ولا تخضع لها في تعريفها. كُوّنَ الفرد الليبرالي من خلال انتمائه ووجوده المحسوس، وذلك مع كل التحديدات التي قد تنتج عنهما. [١٧٢] وبالتالي، لن يكون توسيع الاقتراع حتى الكونية (الذكورية) موجهاً من قبل اعتبارات مبدئية فحسب، بل ستلهمه بشكل واسع، ولو بطريقة غامضة، اعتبارات المنفعة العامة. لن تُفصَل المكانة المخصصة للفرد ولحقوقه عن مركز الفاعل التاريخي،

والمسهم في الصيرورة التي ستعترف له بذلك. من هنا أيضاً نشأ غموض هذه الحريات الخاصة التي يحصل عليها الفرد كعامل، أو مخترع، أو متعهد، أو مكتشف المستقبل: وفي الوقت نفسه، تسوغ انطواءه على مصالحه الفردية أو على مجاله الخاص، إنها تتمتع بشرعية عامة.

بيد أن تأثير وجهة نظر الصيرورة، وبالتوازي مع هذه الشخصنة، يكمن في التخفيف الحتمي من مدى العمل الفردي. «الجماهير هي التي تصنع التاريخ». سيوفر نقد المؤرخين القدماء الذين لم يعيروا اهتمامهم إلا لوقائع الملوك والكبار ولحركاتهم، التعبير بامتياز عن الفكرة، بينما عدد المغمورين الكبير، والناس العاديين والخاضعين، هو الذي يتكفل بمسيرة العالم. بكلمة واحدة، إن مسار التاريخ لا يتعلق بالسياسة المرئية، بل بالقوى الاجتماعية التي تعمل في الظل. الشعب، عامة الشعب، والفلاحون: هم فعلاً أبطال التاريخ، وصانعوه الحقيقيون. بيد أن هذا الكلام له تداعيات كبيرة على الحاضر. العمل التاريخي هو في جوهره جماعي؛ إنه صنع الجماهير، وطبقات المجتمع وجماعاته؛ ويقضي بتوجيه قوتهم اللاواعية، وتنظيم ديناميكيتهم العفوية. سيدخل مجتمع التاريخ، المجتمع الذي ينوي صنع نفسه في التاريخ، بالتالي، في دوامة جدلية العفوية الجماعية التي لا تنتهي، والتنظيم المتعمد. إن لم يعد مجتمعاً منظماً، مجتمع القوى الساكنة، فذلك ليصبح مجتمع ديناميكية الجماعات ـ البعض الذي كوّن نفسه بنفسه، وفقاً لحتميات غير فردية، والبعض الآخر الذي أتى من تجمع إرادي، يقوم على وعي الأفراد لوضعهم ومصالحهم. [١٧٣] بيد أن هذا التقدير للجماعة، للاجتماعي القائم، للجماعي المنطلق، ليس إلا أحد جوانبه. إنه يتأرجح بين واقع الجماهير، وحقيقة الفرد، ويفترض سير كل منهما. من هنا نشأ التنوع المتناقض في القراءات والمقاربات الذي قد يؤثر فيه؛ ومن هنا التنافر التفسيري الذي أفرزه، والذي نعجز عن الخروج منه إلا برجوعنا إلى الجذر المشترك الذي أتت منه كل هذه الروايات المتناقضة.

سيصطدم التأرجح بتأكيد مزعج حول التمثيل. ما الذي يجب أن يُمثّل: الأفراد أم الجماعات؟ المواطنون المجردون أم الأشخاص المحسوسون، أي المرتبطون؟ غبار الحقوق الشخصية أم حقيقة القوى الاجتماعية؟ لا منفذ للخلاف، طالما أن الوجهين متلازمان للوجود حسب التاريخ.

لا يقتصر التحليل الدقيق للمجتمع المدني على التعرف إلى الفاعلين وإلى ترقية الجماعات. يقتضي تسييده الديناميكي، تمييز الاقتصادي في داخله. يتساوى التفريق بين السياسي والاجتماعي مع التفريق بين الاجتماعي والاقتصادي. إنها جميعها مرتبطة ارتباطاً داخلياً وثيقاً. يتعلق تأسيس ميدان الإنتاج والتبادلات في قطاع منفصل داخل المجتمع، بالتوجه التاريخي، لا بالنمو الطبيعي للقوى المنتجة، أو برأسمال داخلي النمو. إنه ظاهرة بنيوية ملازمة لتأرجح التجربة الجماعية نحو المستقبل. إن المجتمع الذي ينوي إنتاج نفسه هو مجتمع يسمح بتشكيل ميدان مختلف عن الإنتاج وعن علاقات الإنتاج، في داخله، وينيط شأنه، بطريقة ما، بنفسه. ميدان سيشكل من الآن فصاعداً محرك ديناميكيته الذي لا يستطيع الاستغناء عنه، والطاغية الداخلي الذي لن يكف عن السعي للسيطرة عليه، على حد سواء. [١٧٤] لكي يغير نفسه، يلجأ لعبقري ماكر يغيره رغماً عنه، يعنفه، ويفرض عليه قانوناً لدرجة ينزع منه تحكمه بذاته. من هنا جاء الشعور باستلاب لا يحتمل، وبضرورة إعادة دمج هذه القوة الشيطانية في الكل الاجتماعي تحت سيطرة الجماعي. ومع ذلك، نعود دائماً إلى هذا المنعطف الشاق الذي لا سبيل لتفاديه لضرورته القصوى، حيث التعبير عمّا في الذات يبدو شرط استيعاب أعمق. ليس ثمة خيار آخر، كون الأمر يتعلق بابتكار الذات، سوى المرور بإطلاق عنان هذه القوى المجهولة والتلقائية، تمسك في يدها مجموعة مفاتيح إعادة استيعاب الذات المستقبلية. يستحيل علينا أن نفهم الأهمية الخارقة التي اكتسبها التوسع المادي، في إطار عالمنا، من خارج ترتيب التاريخانية. لا يتضح معنى الاقتصاد إلا من هنا.

لا ندعي أننا سنستوفي الموضوع ببضعة أسطر، لكن فقط الإشارة إلى بعض الآفاق الرئيسة التي نتجت عن إعادة إدراج الاقتصاد في إطار مجتمع التاريخ، كوسيلة للسيادة يرتبط تحقيقها به. نتج الاقتصاد، في تخثره النهائي في القرن التاسع عشر، عن ارتباط ثلاث مجموعات مستقلة: الفرد، والصناعة، والسوق. الصناعة، أي توحيد التقنية والعلوم التجريبية للطبيعة في نظام عمل يفترض وجود الأفراد، وتنظيمهم على حد سواء. السوق، أي إنشاء نظام علاقات بين الكائنات ـ كائنات لا يمكن أن تكون إلا أفراداً ـ بغض النظر عن المال. أريد أن أشدد بشكل خاص على هذين النظامين، وعلى المعاني التي يتضمنانها، وعلى سبب وجودهما.

يدرج الاقتصاد علاقة جديدة مع الطبيعة لا تنفصل عن علاقة جديدة بين الكائنات. [١٧٥] يتحدث لويس ديمون Louis Dumont، في وصفه الإيديولوجية الاقتصادية، عن أولية العلاقة بالأشياء التي تحل محل أولوية العلاقة بين الكائنات[١]. الصيغة إيحائية لكنها غير كاملة. إن هذه الأولوية القديمة للعلاقة بين الكائنات هي، في الواقع، أولوية علاقة تبعية بين الكائنات، تتكافل مع أولوية علاقة تبعية تجاه الطبيعة. تبعية مزدوجة، لا بد من وضعها في إطار الواحد الديني. ما يحسب كأولوية، هو ما يربط الكائنات ببعضها من خلال إخضاعها كل منها للآخر، تبعاً لخضوعها الأخير لما يفوق الطبيعة. إن هدف هذا الخضوع الذي يربط بينها هو ضمها إلى الطبيعة. إنها جزء منها ومدينة لها، كونها خاضعة لإرادتها الحسنة في عيشها، ما يؤكد أنها تعيش كتابعة. إن نظام الخضوع هذا هو الذي انتهى تفككه مع التاريخ. البشرية تصنع نفسها بنفسها، يدعم الاقتصاد مادياً هذا التسييد، من خلال السماح لها بإنتاج ظروف عيشها

---

(١) لويس دومون، Homo aequalis, مراحل تكون الإيديولوجيا الاقتصادية وانفتاحها، Louis Dumont, Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard, 1977.

الخاصة، ووسطها الخاص، بفضل علاقة مباشرة مع الطبيعة. كان بإمكان سيادة سياسية وتشريعية بحتة، أن تبقى منسجمة مع دخولها في نظام الطبيعة والخضوع لمخاطره. بيد أن سيادة المحدثين تذهب أبعد من تعريف القانون الاجتماعي. إنها تتحقق في تجسيد أفكارها بالنسبة للطبيعة، وفي قوة على ذاتها تكتسبها في الأساس من خلال سلطة تحويلية على الأشياء. إن المسألة ليست مسألة أولوية إقامة علاقة بالأشياء، بقدر ما هي إمكانية إقامة علاقة مباشرة مع الأشياء، أي علاقة استخرجت من العلاقات الاجتماعية التي تندرج فيها.

في الواقع، ومهما بدا الأمر غريباً، بالنسبة لهذه المجتمعات التي تغمرها الطبيعة، كانت العلاقة بالأشياء دائماً تحت سيطرة العلاقة بين الكائنات، لم يكن لها وجود إلا من خلالها ومن داخلها، تبعاً لهذا الارتباط نفسه. [١٧٦] من هنا نشأت الحدود المبدئية التي كان يتسم بها التأثير في الأشياء، وهو يحمل معه الخروج من الطاعة لما فوق الطبيعة، كما بلغت ذروتها في وعي الصيرورة ووعي القدرة على صنع الذات، التجرد من التضامن مع الميدان الطبيعي. يُرمى الإنسان لوحده وسط الأشياء. يظهر معرفتها واستثمارها للروابط الاجتماعية، ليحولها إلى صفات مكونة للفاعل الفردي. إنه مظهر رئيس في عملية الفردانية، الذي نتطرق إليه فقط من زاوية القانون، وتأسيس الرابط السياسي. يتضمن، بالإضافة إلى ذلك، مظهراً عملياً، ناتجاً عن العلاقة العارية مع الطبيعة. يصبح الإنسان فرداً من خلال النشاط الذي من خلاله يفسر الظاهرات، ومن خلال النشاط الذي يؤثر منه فيها. ليس ثمة علم، في المفهوم الحديث للمصطلح، إلا من وجهة نظر الفرد، ولا بد من قول الشيء نفسه فيما يتعلق بالعمل، بمعنى الفعل الذي يعزم لا على استخدام الطبيعة فحسب، بل على تحويلها من خلال معرفة قوانينها. بمعنى آخر، الفرد يكتشف نفسه فرداً، في العالم الحديث، عندما يعمل مباشرة على الأشياء ولحسابه، ومن الجذور، ويشرحها لنفسه بوسائله الخاصة ـ إن كان العقل كونياً في النتائج، فهو فردي في الإنجاز.

يقترب الإنسان من العالم الذي يحيط به وهو غير مرتبط بأترابه. هذا لا يعني أن ثمة أولوية للعلاقة بالأشياء، بل يعني أنه على قاعدة هذا التفريد الأولي للعلاقة بالأشياء سيعقد الفرد من الآن فصاعداً علاقاته مع أترابه. ليس فك الترابط إلا مرحلة في خلال مراحل العملية. لا تجعل من الإنسان الحديث روبنسون كروزو آخر، حتى ولو أنها إحدى الروايات الخيالية الأكثر تعبيراً في إثارتها لظروف فيها الكثير من الجدة (رواية دانيال دو فو، في سنة ١٧١٩). [١٧٧] سيكون الأمر مغايراً تماماً. ستعم المشاركة، بدءاً من العلم والعمل. ستكون قوة الروابط قوية جداً لدرجة تلزم جميع الأفراد بعضهم تجاه البعض الآخر. يكمن السبب بأن الشخص نفسه سيكتشف سريعاً، من ناحية أخرى، أن العمل التحويلي الذي يقوم به على الطبيعة كفرد، يهدف إلى تغييره هو، ككائن اجتماعي. يصنع نفسه جماعياً من خلال عمله فردياً. إنه يشيّد عالماً مشتركاً يربطه بأترابه، عالماً لا يتعلق بالطبيعة، بل بالاصطناعي، ويتغير حضارياً من خلال تحوله مادياً. إن هذا الاكتشاف هو الذي يؤدي إلى الوعي بالتاريخانية في نيتها التي لا تفارقها، وهي جعل هذا الإنتاج الذي كان حتى الآن غير واع واعياً، إنتاج الذات الذي نرى كيف أنه مرتبط بإنتاج الأشياء. يُحدث إنتاج السلع روابط بين الكائنات، وتغييراً في علاقاتها فيما بينها من خلال تغيير المحيط المادي حيث تتطور. يبني العمل على الطبيعة العالم البشري الذي يتأنس، في الواقع، من خلال اصطناعيته ـ كلما قلّ تعلقه في الطبيعة، انفصل عنها أكثر، وكلما شُيد اصطناعياً وحُدد تقنياً، أصبح إنسانياً. من هنا الانفجار المدني الذي ضاعف انتشار العمل الجماعي في سبيل المستقبل؛ من هنا، بشكل خاص، إعادة تحديد الوسط المدني كوسط اصطناعي بالكامل، تنسجه الشبكات التقنية، ويرافقه، بدءاً من الخمسينيات من القرن التاسع عشر، الانتقال من دون رجعة إلى إنتاج المستقبل. لكن، بعيداً عن المدينة، التي لا تشكل إلا مُركّزاً للظاهرة، فإن الفضاء الاجتماعي بأكمله هو المعني، إن الأمر يتعلق بتنظيمه بكل جوانبه كدائرة للبشر. إن المجتمع الذي يتأمل في ذاته ويرتسم في

الديمومة، هو مجتمع يبني كوناً خارجاً عن الطبيعة، يعطي لنفسه قواعده ومحيطه، مع كل المشاكل الأساسية التي قد تنتج عن ذلك ـ والتي سنراها لاحقاً. من هذا المنطلق نقول إن الصناعة هي في قلب ابتكاره لذاته، في قوته في إعادة تحديد عناصره وفقاً للاصطناعية. [١٧٨]

يبدو أيضاً واضحاً في إطار كهذا، أن العمل، وإن كان فردياً في أساسه، فهو اجتماعي في تعبيره. لا يأخذ معناه الكامل، إلا إذا أدرج في مجموع الأعمال التي تسهم في الابتكار الجماعي. انعزاله المبدئي لا يمنعه من أن لا ينوجد فعلياً إلا من خلال اندماجه بالآخرين. لا بد من الكلام، هنا، على نظام العمل الاجتماعي. ما أثار سجالات صعبة ومبهمة حول وضع هذا العامل، وقد تكون بالضبط الاستفادة من هذا التصور المقترح هي في تسليط الضوء عليه. نجد مجدداً جدلية الفرد والجماعة التي سبق أن تحدثنا عنها. كيف نخصص العامل لمنفعته الجماعية، وبالتالي كعضو في تنظيم، أو في مجتمع عمل، والاعتراف بفردانيته في وقت واحد؟ يفتح منطق التفرد مجالاً شرعياً للمبادرة؛ تسوغ خطوة المبادر، بما فيها تحريكه لأفراد آخرين، من خلال سوق العمل، ما يشكل أثراً آخر للتفرد في خدمة التصميم الذي يأخذ بعداً جماعياً عندما يصبح مؤسسة. تظهر المصاعب والنزاعات، عندما تصطدم تبعية العامل لرب عمله بالاستقلالية المكلف شرعياً بالحفاظ عليها كعامل. هل يجب عندئذ الرجوع إلى فدرالية المنتجين المستقلين الحرة؟ هل يجب إنشاء مؤسسة تقوم على الجماعي المسيّر ذاتياً؟ أو، أليس في إطار التأميم الشامل للمهام، يكون التوازن بين خدمة الجميع وحرية كل فرد؟ تحت ضغط هذه الاحتمالات الخيالية، لكنها معبرة، سينتهي وضع الإجارة في إيجاد موقعه بطريقة ما، على غرار وضع العامل الملائم لمجتمع العمل، مجتمع حيث العمل يتضاعف بعدد كبير من الوحدات التنظيمية. إن إدراج الثالث الاجتماعي في المواجهة بين رب العمل والأجير، هو الذي سيسمح بتثبيت الجهاز. [١٧٩] عندما نجعل العامل يستفيد من تكتم

العمل السنة في مهامه الخاصة أو أبعد منها، يحدد هذا الإدراج نقطة توازن بين الانتماء الملزم والاستقلالية التي يخوله عمله المطالبة بها. إنه يعمل لرب عمله، لكنه يبقى حراً تجاه نفسه، أولاً لأنه لا يبيع إلا عمله، وثانياً، لأن هذا الأخير يشكل جزءاً من عملية أكبر تتعلق بالمجتمع ككل. هكذا أصبحت الإجارة الوضع الطبيعي والمرجو للعامل الاقتصادي في عالمنا، بعد أن كانت تمثل آخر وجه للقمع الذي يجب إلغاؤه، في خلال قرن كامل من الحركة العمالية، الصورة الحديثة للخضوع، بعد الاستعباد القديم، وعبودية القرون الوسطى، التي كان يجب على الوظيفة الثورية أن تتخطاها.

أما النظام الثاني الذي يجب أخذه في الاعتبار، أو الزاوية الثانية التي يجب من خلالها النظر إلى نظام المجتمعات الحديثة: السوق. يشكل السوق الوجه الثاني من الفردية المجردة. يصبح الفرد القانوني كائن التبادل بمعنى آخر، بالطريقة نفسها التي يصبح بها كائن عمل في علاقته مع الطبيعة. تحدد الصناعة نظام الروابط التي يقيمها مع أترابه على قاعدة العمل المنفرد؛ والسوق تحدد نظام العلاقات التي تُعقد من خلال التفرد في المصلحة. ما يُترجم، من جهة، بإقامة علاقة تحويلية وإنتاجية مع الأشياء، ويترجم من جهة أخرى، بإقامة علاقة حسابية وغير مباشرة مع أترابه. في كلتا الحالتين، لا بد من أن نرى أن الأمر يتعلق بالعكس العملي لما كنا نخشاه في لغة الكمال القانوني. المواطن، فرد العقد الاجتماعي، هو، في المقابل وبلا انفصال، عامل وتاجر. عندما نقتنع بأن الرابط السياسي لا يكون إلا ثمرة عقد بين الأفراد الأحرار، يُفتح مجال آخر لعلاقات تنبع من الإرادات بين الكائنات. [١٨٠] إن الفرد نفسه المنفصل هو أيضاً كائن حاجات، يحتاج للآخرين لتلبيتها. انعزاله المبدئي يسمح له بالتفكير في هذا التبادل الضروري من زاوية حساب بحت لمصلحته، بغض النظر عن أي اعتبار في علاقته مع شركائه ـ الحصول بأرخص الثمن على ما يحتاجه، وعلى أحسن الأسعار لما يملكه. هذا الحساب النفعي هو الذي يسطر تفرده. لا سيما أن ثمة

أداة تعمل على إبطال العلاقات الشخصية بين الأفراد، على سلم قد يتسع إلى الأبد: الأداة النقدية، تسمح له بالانصراف لعمل كهذا. إنها تأتي من بعيد، لم تُخلق لهذه المناسبة، لكن ستأخذ وظيفتها كمعادل سنةأهمية كبيرة، مع تفرد التبادلات هذا. ذلك لأن ليس ثمة ما تقاس عليه، لا من قريب ولا من بعيد، إنها تحمل في داخلها بتستر كامل، إمكانية دائرة انتظام تلقائي، يشكل فيها الحد الوسيط الرئيس المحول الكوني، وفي داخلها يستطيع أن يتداول الجميع بأشياء، البعض يملكها والبعض الآخر يريدها، في لعبة مفتوحة ومغفلة. بقيت هذه الاحتمالية البنيوية، المدرجة في الأداة نفسها، محدودة جداً في تعابيرها في كل الوقت الذي كانت فيه العلاقات الاجتماعية محددة حسب معيار خارجي، على قاعدة الانتماء الاجتماعي والرابط التراتبي. ستنفتح مع ظهور وجهة نظر الفرد، التي ستقدم له في المقابل، وسيلة قوية لتأكيد ذاته، وفرضها وتحقيقها. وكانت أيضاً الوساطة التقنية مع الطبيعة ـ الأداة ـ هنا منذ فجر الإنسانية، وهي تلعب دوراً تابعاً، ولم تكتسب انطلاقتها تحت شكل الآلية الصناعية إلا من خلال تفرد العمل على الطبيعة، وكذلك الوساطة النقدية بين الكائنات، والتي تعمل منذ خمسة وعشرين قرناً، لم تعط المصادر الهائلة التي كانت تحملها افتراضياً إلا مع ظهور المواطن، الكائن المستقل قانونياً أولاً. [١٨١] سمحت هذه الوساطة بانتشار نظام علاقات بين الفاعلين، حيث يكونون مرتبطين ومنفصلين في آن، مرتبطين جداً من خلال الخدمات التي يتبادلونها، وحتى إنهم تابعون بعضهم لبعض، لكن ذلك وهم مختلفون تماماً بعضهم عن بعض، وأحرار في البحث عن مصالحهم الشخصية وغاياتهم الخاصة. لا يثير دائماً توسع النظام وانتشاره مشكلة، طالما أن عدم التدخل المتبادل سار؛ بيد أن الموقف يختلف، عندما يدخل العامل الشخصي في الحسبان. وهذا ما يحصل فعلاً في سوق العمل وعقد العمل إن بيع العمل، يعني بطريقة ما بيع الذات، وليس بيع شيء، وبالتالي وضع الذات بإمرة رب عمل. إن اللافردية التي وعد بها النظام ستجعل حقائق هذا التدخل وهذا الخضوع غير محمولة.

إن المجال التجاري سيشكل الوجه الآخر من المجال السياسي وميله الدقيق ـ إنه يمثل وجه مجتمع الأفراد وقفاه. في المجال السياسي، تكون العلاقات بين الشخصيات السياسية والمواطنين مباشرة وهي بحد ذاتها غاية لها، في المجال التجاري، تكون العلاقات بين الأشخاص غير مباشرة، تتعلق بأشياء، تمر عبر وساطة المال، وهي في خدمة منفعة كل فرد. إن المجال السياسي هو مجال الإرادة. يكمن هدفه في تحديد القواعد التي ينوي المجتمع احترامها، والتوجهات التي يجب أن يقترحها. أما المجال التجاري فهو مجال التنظيم التلقائي، والتسوية الأوتوماتيكية بين الفاعلين الذين لا يهتمون بما يضعهم في علاقة فيما بينهم، بل بآثار التشكيل الذي ينتج عن تفاعلهم. إن المجال السياسي هو بشكل كمالي المجال، حيث كل فرد مدعو لانتزاع نفسه للتماثل بوجهة نظر المجموعة، والتكفل بإدارة الشأن الجماعي. أما المجال التجاري فهو بشكل كمالي، المجال، حيث كل شخص خاص يُطلب إليه أن لا يفكر إلا بنفسه، يجب أن تنتج الفاعلية الشاملة من ملاحقة الأفراد لمصلحتهم. [١٨٢]

ما تهدف إلى إظهاره هذه اللوحة المبسطة بشكل مقصود، هو تكامل هذين المجالين وتضامنهما. لا يستغني أحدهما عن الآخر، إنه من غير المجدي أن نذوّب واحداً في الآخر، أو إلغاء واحد لصالح الآخر. حيث يُعترف في مكان الأفراد، نجد بينهم دائرة علاقات سياسية، وحيث الأمر يتعلق ببناء عالمهم المشترك، ودائرة علاقات تجارية، حيث يكون كل منهم حراً في مضاعفة التعايش مع أترابه لصالحه إلى أعلى درجة. لن نمتص الخيار السياسي في تحكيمات السوق، كما أننا لن ننجح في تذويب الحساب الفردي في القرار الجماعي. إنهما تعبيران لا يختزلان من الرابط بين الأفراد، عندما يُحدد هذا الأخير على قاعدة حرية ممثليه الرئيسين.

بيد أن ما يصح على السياسة، التي رأينا كيف أنها مدعومة خِفية من السياسي، يصح أكثر على السوق. لا وجود لها إلا من خلال دعم شكل الدولة ـ الأمة (أي من

التعددية المبدئية للدول ـ الأمم). إنها بامتياز ما يفترض تدعيم إطار كهذا، كونها تقوم على استثمار رابط بين الفاعلين من دون الاكتراث لإقامته أو لديمومته ـ وإن كانت تسمح لنفسها بأن تعتبره مكتسباً، ذلك لأنه أسس في مكان آخر. إنها حتى تمثل الاصطناعي الأعلى الذي قد يسمح به مجتمع ما، وهو السماح لفاعليها بأن يتجاهلوا وجودهم في الاجتماعي، والتصرف كما لو كانت علاقاتهم تلقائية، على عكس ما كان سائداً في ذهنية النظام الديني القديم، حيث كان لا بد للرابط أن يكون مراداً وموطداً كي يدوم. من هذه السمة تذهب السوق أبعد من السياسة في الحاجة إلى أن تقوم على أسس خارجية. تبقى السياسة مجالاً تديره قواعد واضحة، وعوائق مقبولة، بينما السوق، حتى ولو كانت محاصرة بواجبات قانونية من دونها لا تكون مقبولة، فلها فلسفة حميمية مبنية على تلاقي الفاعلين خارج كل عائق موجه ـ إنه من صلاحياتهم تحديد ما يجب أن تكون عليه علاقاتهم ـ من دون الاكتراث لما يجعلهم يتواجدون مع بعض. [١٨٣] لذلك يصبح تطورها وتسييدها اختبارات خاصة ذات معنى لانتقال الرابط السياسي إلى العصر الحديث. إن السوق المثال الأكثر تقدماً لما تجعله الدولة الحديثة، لما لها من خصوصية، متاحة وممكنة. إنها تنبثق من تقاطع المال والأرض، لالتقاط السلطة السيدة لأداة نقدية، ولتشكيل فضاء اجتماعي متجانس في سهولة بلوغه الداخلي، وضمانته الخارجية. تتطور، في عصر التقدم، مع تضاعف الأموال الناتجة عن العمل، وملء الحرية التي اكتسبها الأشخاص داخل العلاقات القديمة الملزمة. تصبح سيدة في عصر التاريخ، مع التكريس المزدوج لحرية الفاعلين ومجتمع العمل. تقفل دائرتها، وتبدأ فعلاً عملها كنظام مضبوط ذاتياً، مع عزل السياسي من أولويتها المنظمة القديمة، وانتقالها إلى الإنتاج الضمني أو البنيوي التحتي للوحدة الجماعية، لصالح الإبراز العلني للتعددية الاجتماعية في السياسة التمثيلية. تفرض نفسها، بمعنى آخر، كالجانب الآخر من الانقلاب الليبرالي. بينما، من جهة، تصبح الحكومة التعبير عن مجتمع يختلف عنها وصاحب الشرعية، من جهة أخرى، تظهر السوق من داخل هذا المجتمع كمجال مزود بآليته الخاصة (أزماته ستكون الدليل السلبي، كلما تقدمنا في القرن التاسع عشر). بيد أن

ذلك، في كلتا الحالتين، يقوم على خلفية مادية، وتأسيس رمزي لتماسك الكائن ـ المجموعة اللذين توفرهما الدولة ـ الأمة، التي تجد هنا دورها الأصلي، ووجهتها الخاصة بالنسبة للأشكال السياسية السابقة. [١٨٤] يجب فهم ديناميكية توسع السوق انطلاقاً من انتقال السياسي إلى موقع المؤسس الضمني. يغذيها انتشار الإثراء وتوسعه، والرابط الذي عقدته مع الصناعة، وتنقيد الحياة الاجتماعية وفردانيتها. يدعمها تأسيس فضاء جماعي تنتشر في داخله علاقات محررة من كل مسؤولية تجاه ديمومتها. تعمم التسويق بفضل تدعيم البنية التحتية السياسية. يتقدم بالخطوة نفسها. يتطور في الوقت نفسه الذي يتسيد فيه المجتمع المدني، وتعمق الشرط التمثيلي. إنها مسارات مترابطة، كلها مدعومة من تحول السياسي الحتمي الذي نزع عنه تعريف النظام الاجتماعي لمنحه تعريف تأسيس الكائن ـ المجموعة. إن السوق ليست مؤسسة اقتصادية فحسب، بل إنها تميل إلى أن تصبح نموذجاً عاماً للعلاقات الاجتماعية. لذلك، وبهذا المعنى، قد نرى يوماً يُرسم شيئ كـ«مجتمع السوق». لكن يستحيل أن يكون النموذج الأوحد ـ في أقصى حد سيكون النموذج المهيمن موقتاً، لصالح ظرف ما. وتحت توسع دائرة العلاقات التجارية بمعنى السوقية، لا بد من التفريق بين الترسخ الباطني والشكل السياسي الذي يجعلها ممكنة.

بالتالي، سيكون مجتمع التاريخ، في الوقت نفسه، مجتمع النظام التمثيلي، والحريات المدنية، مجتمع الدولة ـ الأمة، مجتمع الأفراد والجماهير، مجتمع السياسة، ومجتمع الاقتصاد أمجتمع الصناعة، والعمل، والسوق. كليدوسكوب (منظار النماذج المتغيرة) هائل، رزمة من الالتباسات، ونسيج من الضغوطات سيسبب مده دوراناً للمعاصرين. ما السبيل لفك رموز هذا الكون الذي تتضاعف وجوهه في الوقت الذي تتحول فيه؟ سيكون حتماً السؤال الدائم للعالم الجديد، [١٨٥] سؤال لعبة مختلف خطوط قوته فيما بينها، حقوقها في الصدارة، وتباينها.

الفصل الثامن

المعبودون الليبراليون: التقدم، والشعب، والعلم

[١٨٧]

الآن، وبعد أن قمنا بجردة بنيوية للعالم الجديد الذي نشأ مع التاريخانية ـ التوجه نحو إنتاج الذات ـ وبيّنا مبدأ الترابط بين مختلف وجوهها، فلا بد من فهم الحركة، التي لن تكف عن إثارة اهتمامنا حتى نهاية مشروعنا.

لقد سبق أن قلنا إن النصف الأول من القرن التاسع عشر هو زمن تكون مربك لمختلف هذه الأبعاد، من الاقتصاد حتى الدولة ـ الأمة، من الفرد حسب التاريخ حتى الطبقات الاجتماعية، ومن الحريات المدنية حتى النظام التمثيلي. إنها تعمل، في أساسها، تحت سمة محافظة. في هذا الصدد، قد يمكننا أن نميز بين طورين في مرحلة الإصلاح هذه التي جرت في أوروبا، دائماً من خلال رسم الخطوط العريضة، وبغية تسطير وقفات هذه المسيرة: الطور الأول، هو طور المحافظة الليبرالية، ١٨١٥ ـ ١٨٣٠، والطور الثاني، هو الليبرالية المحافظة، ١٨٣٠ ـ ١٨٤٨. لا ريب في أن التشديد في هذا التقويم يجب أن يكون على نقطة التوازن الكمالي التي تبدو منطقياً قابلة لأن يُحتفظ بها. كانت المفاجأة الإلهية لزمن التاريخ تكمن في إمكانيته أن يوفر إعادة تشكيل الشكل الديني، والملكي، والتراتبي، والتنظيمي، وتثبيته وسط العنصر الجديد، من خلال المكتسبات العقلانية والقانونية المتمسكة بوعي الصيرورة. إن استمرارية المحافظة على

الإرث، والانفتاح الليبرالي بالمعنى الفردي على حقيقة المجتمع وعقلانية القانون: يشكلان نقطة التوازن التي حددها هيغل على نحو مدهش، كما سبق أن رأينا، في سنة ١٨٢٠. [١٨٨] اجتاحتها موجة موطنية، وحطمت قواعد هذه المؤالفة، وغيرت الموقف، إذ يجب أن تكون الحكومات وطنية وتمثيلية. انتقل التشديد الأولي إلى الشرط الليبرالي في تعبير المجتمع، بدلاً من الأولية المحافظة للسلطة. بيد أن ذلك، لا يمنع إطلاقاً من السعي إلى إنقاذ الشكل الديني، ومن الاعتقاد بأنه قابل لأن يُنقذ على القواعد المتجددة، بل على العكس، بإبعاد بقايا النظام القديم للرجعية، قد تبدو كأنها تخلق ظروف انصهار ناجح بين النظام الأبدي للأجسام السياسية بما يحمله من عقلانية، والحقائق الجديدة لمجتمع العمل والحركة. سيُحقق رجحان السلطة السياسة كلما استندت في ممارستها على ترجيح المصلحة العامة. وستكون التراتبية الاجتماعية غير قابلة للجدل كلما سُنحت للنخب التي ولِدت من الثراء، وأُخِذت في الحسبان، هي قوة الطبقة المتوسطة. وستكون انتماءات الأفراد أقوى وحية أكثر، كلما حُركت مبادراتهم وتحركوا على قاعدة الابتكار الجماعي، بدلاً من أن يُربطوا بأغلال حديدية لم تعد صالحة. باختصار، إن المبدأ الليبرالي المُدْرك جيداً، والذي فُهم مضمونه، هو مفتاح المحافظة المؤكدة: إنه يوفق بين معرفة القرون وما أسهم به التاريخ. هذا ما كان شخص إنكليزي يدعى بيل Peel، أو آخر فرنسي يدعى غيزو Guizot، ومعهما العديد من المتنورين والعقلاء، مقتنعين به بالضبط. على المستوى النظري، لا ينفي ذلك مؤالفة أوغست كونت بين النظام والتقدم، بل على العكس يؤكدها. إن سبب وجود العقل الذي يوجه العلوم وينمي الوسائل المادية، هو اقترانه بإطار السلطة، كالعادة، التي تكرس التفوق الروحي والإكراه الدنيوي، إلا أنهما لم يعودا ملكاً للملك والكنيسة، كون العلماء والصناعيين حولوهما إلى قوتين منظمتين. [١٨٩] لكن، إذا كان محتوى النظام قد تغير، فإن مبدأه ما زال على حاله، إذ إن الشكل النهائي للمؤسسة البشرية سيكون في مزيج منسجم بين احتياجاته وضروراته الدائمة، وفحوى النشاطات الجماعية الجديد.

في سنة ١٨٤٨ تلاشى، هذا الإيمان بإمكانية قولبة الجديد مع القديم، أو إعادة إيجاد القديم من داخل الجديد. لم يرضخ الانقلاب الليبرالي لأن يدرج في حدود اقتصاد الخضوع القديم، حتى ولو كان مجدداً، إنه يطمح لأكثر من ذلك بكثير. إن القضاء على الأعراش والمذابح من طبيعته ـ وإن احتفظ بها، وفقاً للتراث الذي تمثله، فذلك سيكون من خلال إبطال مفعولها السياسي. لا يمكن التلاعب بالشرط التمثيلي، إذ إن منطقه صارم، ولا يتكيف مع أية سلطة خارجية تجسد شرعية سبقت الشرعية الحالية وتفوقت عليها. إنه يرغب في سلطة حيادية، تثبت بكل أمانة خيارات الجسم الانتخابي، بعيداً عن أي مزاعم تنظيمية مسبقة. إنه يطالب، بشكل مواز، بفتح أبواب الاقتراع العام. كيف يمكن الاعتقاد بأنه يمكن لجزء من المجتمع أن يتكلم باسم الجميع، كما لو أنه يختصره بشكل طبيعي، بحكم تفوقه عليه بالثروة، والتنوير، والمركز الوظيفي؟ ليس ثمة تمثيل إلا مباشراً ونابعاً من تفويض واضح وعلني. في هذه الحالة، لا بد من استشارة الشعب بكليته، أي مجموع الأفراد الذين يشكلونه بالتساوي. وليس ثمة تراتبيات تعبّر عن المسيطر عليهم بأصوات المسيطرين، ولا انتماءات تجعل المجتمعات المحلية تتكلم، نوعاً ما، بدلاً من أعضائها. إن إرادة هؤلاء، المعبّر عنها رسمياً، هي الوحيدة القابلة لأن تكون البرهان على هذه الانتماءات. عندما تقبل بوادر الليبرالية، فإن مجموع مفاصل الشكل الديني تنحل تدريجاً. باختصار، تحمل الليبرالية عالماً بذاتها، عالماً لا يتناسب مع العالم القديم.[١٩٠]

لا ريب في أن الاندفاع خفّ إن لم نقل اختفى؛ لقد اتضح سريعاً أنه غير كاف لكي يؤسس الحرية في نظام تثقله التناقضات. ستُبعد في نهاية المطاف ردة الفعل الانتقامية فكرة تدمير الأنظمة القديمة المعلنة. لكن، في حوالى سنة ١٨٦٠، تحلحلت قبضة الاستبداديات ـ أو الأحكام الشمولية كما كان يقال في تلك المرحلة ـ . أعطى طرد النمسا من إيطاليا في سنة ١٨٥٩، بمساعدة فرنسا،

إشارة لنهوض الحركة الوطنية في أوروبا. ما نعرفه عن غموضها، الذي بالتالي لن نتأخر في مواجهة مظاهره الأولى، يجب أن لا ينسينا الإيحاء الذي يحركه، في هذه المرحلة، والذي جعل منه المتجه المميز لقضية الليبرالية في مفهومها الواسع. عند المطالبة بأخذ إرادة الشعوب بالاعتبار وملاءمتها مع الحكومات التي تسيطر عليها، تنشر هذه الحركة مبدأ انقلاب الشرعية، حتى لو لم تعط بدقة طرق استخدامه. بالإضافة إلى الهزيمة الإيطالية، استُهْدفت المركزية الإمبريالية في صميمها، في النمسا، من جراء مسألة الجنسيات، إذ لا بد أن تسلم بثنائية النمسا ـ المجر، وبالإطار الدستوري في الوقت نفسه. انطلق مجدداً التحرك الوطني في ألمانيا باتجاه مسألة الوحدة. بدأت الإمبراطورية الأتوقراطية في فرنسا عملية تحريرها؛ انفتحت بعزم على الليبرالية الاقتصادية مع معاهدة التجارة الفرنسية ـ الإنكليزية لسنة ١٨٦٧ . أصبح التبادل الحر معياراً دولياً. في إنكلترا، بشكل خاص، منح الإصلاح الانتخابي لسنة ١٨٦٧ ، النظام البرلماني، من دون الوصول إلى الاقتراع العام، قاعدة واسعة بما فيه الكفاية لكي تجعل منه جهازاً في الدولة. في كل أنحاء أوروبا، اتسم العقد، بهذه الطريقة، بانتعاش روح الحرية الذي أعاد تنظيم المؤسسات. لم تقف هذه الحركة، فضلاً عن ذلك، إلى أن وصلت إلى تخوم القارة العجوز. [١٩١] يظهر انتخاب العتقي لينكولن، في الولايات المتحدة في سنة ١٨٦٠، والحرب التي اندلعت إثر ذلك في الجنوب، وتحرير أقنان روسيا في السنة التالي، أن رياح التاريخ تدور على صعيد أوسع. فازت الليبرالية، وستصبح ديمقراطية في الوقت الذي تصل فيه إلى مركز القيادة. يقضي في الواقع، قلب العلاقة بين السلطة والمجتمع التي فرضتها منذ مطلع القرن، ومن أجل الوصول إلى نهاية مبدئها، وجود مجتمع أفراد، وبالتالي سياسة شاملة تقوم على المساواة.

لم يقل الشكل الديني كلمته الأخيرة. لقد هوجم بعنف، واختفت إثباتاته الملموسة، حتى في الأماكن التي بقيت فيها آثاره، فإنها فقدت فاعليتها ومعانيها

الأصلية. قد ينقذ الوفاء للتراث التمثيل الملكي، والمثال الأوضح هو إنكلترا، وما كان بمقدوره أن ينقذه من قوة رمزية كتصوير لما هو غريب في الأسس، سقط في ابتذال الحسابات الانتخابية. إن «حكومة النقاش» هي التي تحكم، حسب صيغة الويغز الذين أصبحوا ليبراليين؛ ولا تحكم أكثر في إنكلترا الملكية منها في الجمهورية على الطريقة الفرنسية، التي تصدت بقوة لتجسيد السلطة، بسبب محن التاريخ المتكررة. ستدوم الأرستقراطيات طويلاً، ما يسمح للحلم بأن يستمر، لكن ما كانت الغيرية التراتبية قادرة على أن تحتفظ به من قدرة على تعزيز العلاقات الاجتماعية، انتهى لصالح المساواة بين الجميع. سيسعى العديد من المؤسسات، والاتحادات، والجماعات للحفاظ على خاصيتها. لن يعيد لها ذلك قوة اندماجها التنظيمي أو ما بقي منه، والذي حله فك الارتباط الفرداني إلى الأبد. بيد أن ذلك لا يمنع اقتصاد الواحد المقدس، المرفوض رسمياً، والمحروم من صلاته التقليدية، من أن يدوم في الباطن، وأن يستمر في لعب دوره البنيوي. [١٩٢] يبقى النموذج الشامل يعيد تشكيل ذاته بطريقة غير مرئية من خلال من وما يتنكر له، ويوفر قاعدة المبادئ التي حلت مكان المبادئ التي انبثق منها. إن هذا البقاء للواحد المقدس يشكل الواقع الأساسي الذي ستدور حوله الصيرورة اللاحقة للحداثة. إنه يفسر تقطعاتها وتقلباتها. إنه الوجه الخفي لمسار المجتمعات التي خرجت من الدين منذ عصر الليبرالية الذهبي الذي بدأ في سنة ١٨٦٠ : إن قدرها محكوم بالعلاقة التي تنفلت منها، أي ما بقي فيها من الشكل الديني الذي أدارت له ظهرها.

تفسر هذه القاعدة التي وجدت سراً في الواحد المقدس السعادة الفريدة التي سيتمتع بها هذا العصر الذهبي لليبرالية. سيكون فعلاً المدة المكملة للحداثة. وأخيراً ستسود القيم الحديثة بكل صفائها، وسيادتها ستستمر من دون أي جهد أو تناقض، لكي تصل إلى شكل التأسيس البشري. أكثر من ذلك، إنه يمنح صلابة وقواماً أقوى لهذه الوحدة التي كانت تطمح لها بخشية مجتمعات

الماضي، والتي كانت لا تحصل عليها إلا من خلال طرق ملتوية. لم يفكر بذلك أحد من هذه الزاوية، إنه أمان ضمني، بقدر ما هو قوي. إلا أن هذه القيم الحديثة لا تشكل مصادر الوحدة، بل قراءتها وقولبتها على نموذج الواحد الديني. سيُظهر تطورها أن مبتغاها الضمني ليس الدخول في هذا القالب، كما اعتقدنا في البداية، بل على العكس الخروج منه، ومن تحته، ومن تناقضه. ستكون «أزمة الليبرالية» في عمقها، حسب التصدعات التي بدأنا نشعر بها بدءاً من سنة ١٨٨٠، أزمة هذا الشكل الوحدوي الذي عاد ضمناً، وهزمه الانتشار السياسي والاجتماعي للديناميكية الليبرالية، لا في مفاصله غير المرئية هذه المرة، بل في جوهره غير المرئي. من هنا ظهر المأزق الهائل للقرن العشرين الأول، مأزق مقلق وحاد لدرجة جعلته يجهل سببه الحقيقي. [١٩٣] على وقع انفجاره، سيتشتت العصر بين الميل الجنوني لإعادة تملك هذه الوحدة التي تتسلل منه وإصلاحها، وبين البناء المتردد والغامض لنمط توحيدي بديل للوحدة الدينية، نمط توحيدي يسمح بالتعبير عن الاختلافات والانقسامات الملازمة لمجتمع التاريخ. سيكون الحل الشمولي مغرياً في تماسكيته الهائلة، وبالوعد بمخرج نهائي، بدلاً من الضعف المزمن للحرية البرجوازية وتشنجاتها. وانقلبت في مرحلة ما في السبعينيات معايير المقارنة: بدأ استقرار الديمقراطيات الليبرالية يظهر ويطغى، مقارنة بالتناقضات القاتلة مُثقلةً الاستبداديات الشيوعية. يتلاشى الحنين إلى الواحد المقدس أمام الوحدة الدنيوية غير المرئية التي ستتمتع بها من الآن فصاعداً أنظمة السيادة. بيد أن ذلك ليس آخر المشوار بعد. لم تفرض البداهة الديمقراطية إلا لكي تؤدي إلى عناء غير متوقع. تكمن المسألة في أن البديل للواحد الديني، الذي شُيد بكد في قواعد سياسة التاريخ، استمر يستخدم لصالحه جزءاً لا يستهان به من الذي سعى لتبديله. ومع نجاح صيغته، تبددت بقايا هذه الركيزة. أسقطنا اختفاءها في مجهول جديد. يترجم هذا الاختفاء بانتزاع مدوخ يجرد الجماعات من كل وعي للذات والسيطرة عليها. لا بد الآن من ملء هذه الفراغات التي أحدثتها هذه التصفية؛ يجب علينا إيجاد الأدوات

الاصطناعية والأجهزة التي من دون أن نعلم سنستعيرها من الشكل الديني. لم نتعلم بعد كيف نستغني عنه. إن الجزء الأخير من المشوار سيكون الأصعب.

إن الإلحاح الباطني للواحد الديني يشكل، بالتالي، المعيار التنظيمي لمسيرة المجتمعات الأوروبية منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث انتزعت نفسها رسمياً من فلكه عندما انتقلت إلى المستقبل. [١٩٤] يسيطر هذا الوجود المُلح على مسيرتها، إما من خلال الآثار الإيجابية التي يولدها، وإما، كما حصل في المرحلة الأخيرة، أو من خلال العصف الذي يولده انبجاسه. زد على ذلك أننا عاجزون عن منح الكثير من الانتباه لهذا البعد السري الذي يحرم الفاعلين جزءاً مصيرياً من التاريخ الذي يعيشونه. لا بد، بطريقة منهجية، من إخراجه من الظل ومتابعته في تقلصاته المتتالية. يُعتبر تحليل الفترة الأولى من وجوده غير الرسمي هذا، تحليلاً استراتيجياً، من وجهة النظر هذه. عندما نحيط بالطرق التي من خلالها يتأبد الشكل الديني، بغياب بدائله التقليدية، في خلال هذه الفترة السعيدة، حيث يتطابق الحديث مع القفا التقليدي، نمسك بالخط الموجه الذي يسمح لنا بأن نسير باتجاه سلسلة أكثر غموضاً بعد. يتشوش المشهد بغرابة جداً، في الواقع، بدءاً من اللحظة التي تضع ديناميكية التقسيمات الحديثة بداهة الواحد الضمنية موضع شك. بيد أن النور والظل بقيا منسجمين في اتفاقهما في عصر الليبرالية الذهبي؛ فعلى المستوى الرسمي، السيادة هي التي تحكم، وعلى الصعيد غير الرسمي، الإرث التبعي هو الذي يمسك بزمام الأمور. لا بد بالتالي من استخراج هذه الصيغة التوازنية بغية الحصول على مدى هذه الظاهرة.

إن المسألة ليست مسألة مؤالفة أو مزيج، بل مسألة التقاء موقت بين الأضداد. يناقض القفا ـ الواحد الديني ـ الوجه، وهو ينقل إليه شكله. وإن كان قادراً على ذلك، فلأن الوجه ـ مبادئ السيادة وتعابيرها ـ ما زال في مرحلة تطور بدائية، لم تصل متجهاته إلى السلطة التي تسمح لها بأن تفرض شكل انتشارها الخاص، ممسكة بقوة كافية تجعل من محتواها هو الغالب منذ الآن. سيمر هذا

الجمع المميز، بشكل رئيس، بقنوات ثلاث. سيسلك أولاً طريق إدراج الصيرورة المستقبلية في واحد الأزمنة، تحت مظهر التقدم. ثانياً، سيسلك طريق تصالح سيادة العقل مع وحدة الأذهان بفضل العلم. [١٩٥] وأخيراً، سيسلك طريق تلاؤم الحكم الذاتي مع الواحد السياسي تحت سمات الشعب. تقدم، علم، وشعب: أكثر من ثلاثة مفاهيم تيمية، ثلاثة مفاهيم متممة ستعمل وكأنها تصورات، في خلال خمسين عاماً تقريباً، مدرجة نصر الحرية في وحدة الإنسان مع نفسه. وإن، بدءاً من سنة ١٨٨٠، أثرت شكوك متصاعدة في الانتماء المشترك للعالمين ودمرته، فما زال الوعد رغم كل شيء محتملاً ومقبولاً: يشبه عالم ما بعد الدين، فيما هو، في الواقع، أساسي، أي شكله النهائي والعميق، عالم الدين.

إن كان ثمة كلمة تختصر طموحات سنة ١٨٤٨، والتي خرجت مقدسة من المعمعة، فهي كلمة «شعب» الذي يجب أن لا يخفي قدمه الجليل تعددية معانيه المبهمة التي تراكمت في خلال رحلته الطويلة، الوظائف الجديدة والمحددة التي كلفته بها الظروف القائمة. إنه يشكل تقاطعاً في السياق. تصب فيه معطيات الوضع غير المسبوقة. يجمع في كلمة واحدة مجموع مسائل جدول الأعمال، الحكومة التمثيلية، كرامة الأفراد، الاندماج الاجتماعي للعمال وعامة الناس، آمال التاريخ ومقتضياته، وحرية الأمم. لكن، بعيداً عن هذه القدرة التوليفية، يكمن دوره الرئيس في العمل على التوفيق بين عوامل الانقطاع هذه حيال النظام التقليدي، وبين صورة الوحدة الكاملة للمؤسسة البشرية. ستكون البشرية، بعد تحقيق سلطة الشعب ثورياً، أكثر التئاماً مع نفسها من أي وقت مضى. هذا هو الوعد الأخروي المستتر في بساطة المصطلح. إن توسيع إطار الاقتراع السنة بغية أن تكون الأمة بأكملها ممثلة، هو في آن إلغاء للفصول الداخلية في المجتمع السياسي والناحية الخارجية من السلطة. [١٩٦] كما قال لامارتين Lamartine «لقد أسسنا جمهورية عادلة حيث لا يوجد إلا شعب

واحد، مؤلف من كونية المواطنين، حيث القانون والسلطة العامة لا يتألفان إلا من قانون الفرد ونفوذه»[١]. زد على ذلك، أن في داخل هذا الانصهار بين الشعب والسلطة، كل فرد يُعد لذاته، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأترابه. يعزز الوجود الشخصي من الانتماء الجماعي، بدلاً من أن يعارضه. من هنا أراد أن يمدح والت وايتمان Walt Whitman «الشخص البسيط المنفصل، الذات نفسها»، وفي الوقت نفسه أن يعبر عن «الكلمة الديمقراطية، الكلية»[٢].

زد على ذلك أن الأمر هنا يتمثل بتنظيم لموضوعات كانت موجودة في «سيادة شعب» الأنوار. إن مصادر المفهوم تتضمّماهو أوسع من ذلك. يعطي «الشعب» اسماً «للمسألة الاجتماعية» التي ظهرت منذ سنة ١٨٤٠، ويظهر في الوقت نفسه كأنه الحل. إنه يعني شرط العدالة والاندماج الملازمين لمجتمع العمل، مقارنة بالكمال التراتبي الذي كان يغذيه المجتمع القيادي القديم. أشار إليه ميشليه Michelet في سنة ١٨٤٦ في افتتاح الشعب، «إن الاسم الحقيقي للإنسان الحديث» هو «العامل»[٣]. كيف يمكن استيعاب أن الشعب الحقيقي الذي يعيّش المدينة، شعب جماهير الفلاحين والعمال، لا يتمتع فيها بمكانة يُعترف بها؟ يأتي الجواب مع السؤال. عندما تكرس سلطة الشعب، ينتهي أمر هذه الانقسامات وهذه التبعيات التي تعتدي على تماسك المدينة وصلابتها. يعلن الشعب عن مرحلة يملك فيها الجميع حصصاً متساوية من الوجود المشترك.

---

(١) ألفونس دي لامارتين: خطاب ٢٥ شباط/ فبراير ١٨٤٨، في فرنسا البرلمانية، باريس، ١٨٦٥، الجزء الخامس، ص. ١٧٢. Alphonse de Lamartine, Discours du 25 février 1848, in La France parlementaire, Paris, 1865, t.V, p. 172.

(٢) والت وايتمان: أوراق العشب، الترجمة الفرنسية جاك داراس، باريس، غاليمار، ٢٠٠٢، ص. ٢٩. Walt Whitman, Feuilles d'herbe, trad. fr. Jacques Darras, Paris, Gallimard, 2002, p. 29.

(٣) جول ميشليه: الشعب، مطبوعات بول فيالانيكس، باريس، غارنييه ـ فلاماريون، ١٩٧٤، ص. ٥٨. Jules Michelet, Le peuple, éd. De Paul Viallaneix, Paris, Garnier-Flammarion, 1974, p. 58.

فضلاً عن ذلك، ما زال بطل عصر التاريخ. [١٩٧] في ابتكاره المغفل، أسقط ما يُزعم أنهم «كبار رجال» الماضي الذين يتمتعون بإشراقة منتحلة نتجت عن الانجذاب إلى أعمال ليست من ابتكارهم. إلى جانب المجتمع الذي يشير إلى بؤرة الصيرورة في الحاضر، وإلى جانب الأمة المؤسساتية للنظام التمثيلي، يفرض نفسه الشعب كالذات السياسية الحقيقية للتاريخ، الكائن الذي يوفر لها ابتكارها المستمر على الأمد الطويل، إذ يكون الشعب البطل الجماعي للتاريخ كتقدم، حيث يعمل كمبدأ موحد على الصعيد الزمني، في المفهوم الدقيق الذي سيكتسبه التقدم في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أن نكون من الشعب يعني أن نكتسب هوية تتشكل، ودوام في حركة، حيث تذوب إسهامات الأجيال المتعاقبة في عمل واحد.

يكون حق الشعوب في الوجود، «في حكم أنفسهم» حسب الصيغة الشهيرة التي ستكون على رأس المطالبة بالجنسيات، وفقاً لسلطة التاريخ هذه. من هذا المنظار، قد يظهر المفهوم كأنه أصبح مجدداً مبدأ الانشقاق. بيد أن الأمر هو العكس تماماً في ذهن مناصري هذه الحركة. إن وجود الشعوب الحر كأمم، ووحدتها الداخلية، هي القناة التي تلتقي فيها بوحدة الإنسان. حسب ميشليه: Michelet «إن الوطن هو البداية الضرورية لكونية الوطن»[١] ما من أحد سيعبر بهذه الحماسة والإيمان عن الترابط المنسجم بين الجنسية والبشرية كمازيني Mazzini، الأب الروحي لريزورجيمينتو Risorgimento. إن تجربة الحرية الجماعية تفتح على المشاركة في الإيمان مع كونية مثيلاتها. من هذه النقطة تعتبر «طريق السماء على الأرض»[٢]. إن المسألة ليست عرضية.

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٢٢٠.

(٢) خوزيبي ماتزيني: أفكار حول الديمقراطية في أوروبا، الترجمة الفرنسية سيرج أوديه، كان، مطبوعات جامعة كان، ٢٠٠٢، ص. ٥٥. Guiseppe Mazzini, Pensées sur la démocratie en Europe, trad. fr. Serge Audier, Caen, Presses universitaires de Caen, 2002, p. 55.

نجدها، فضلاً عن ذلك، لدى أغلبية المتحمسين للشعب والمدافعين عنه (يعمل بطريقة غير معلنة عندما لا يكون ظاهراً جداً). [١٩٨] إن كان ثمة «صوفية للشعب»، فعلياً، في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فذلك في معنى أبعد بكثير من الاستعارة البسيطة. ذلك أن صورته كانت محرك إعادة قيادة شكل العالم المقدس إلى وسط نشأة سلطة البشر. كان من المعقول أن نصل إلى الاعتقاد بأن الدين الحقيقي كان معها، إذ من خلال حكمه ظهرت عملية تسييد السياسي الدنيوي حاملة الواحد الذي كنا ننتظره والذي كان قد نشأ من الرابط بين السماء والأرض.

ظهر العلم في الآثار المباشرة لسلسلة الفشل التي حدثت في سنة ١٨٤٨، كملجأ. إن الوضع الرسمي الذي كان قد بدأ باكتسابه في خلال الأربعينيات من القرن التاسع عشر جعل منه حاجز المقاومة أمام مشاريع ردات الفعل. كون السياسة ممنوعة، سيكون الميدان الذي سيسمح لفقدان الثقة بالرؤية الدينية لأشياء السلطات المتفوقة ورفضها أن يستمرا بتجميع مكاسبهما. إن من مهام العلم أن يحفر زاوية في صرح التقليد الذي فشلت الديمقراطية في إدراجها بشكل دائم. كان الهجوم المضاد مدهشاً في ألمانيا. من مؤلف دورة الحياة لموليشوت Circuit de la vie, Moleschott الذي صدر في سنة ١٨٥٢، وصولاً إلى القوة والمادة للودفيك باتشنر Force et matière, Ludwig Büchner الذي صدر في سنة ١٨٥٥، نشرت العديد من الكتب التي كان لها صدى سنةكبير، إعادة توجيه العقول وأقرتها. في غياب تغيير النظام، حلّ تغيير المناخ الفكري. الذهنية الإيجابية تحل محل الميتافيزيقية الرومانسية على أرضها المختارة؛ حل عصر الواقعية مكان عصر المثالية؛ حل طعم التفسير المختزل ـ «الإنسان ليس إلا . . .» ـ محل التنظير التمجيدي، كما أطلقته فكرة الحياة وفكرة التاريخ منذ مطلع القرن. يجب أن تظهر حقيقة كل ما كان ينسب إليه الكمال المطلق، يجب أن يعود إلى الطبيعة كل ما كان يعود إلى ما هو فوق الطبيعة. في سنة ١٨٥٩،

كرس كتاب داروين أصل الأنواع Origine des espèces الذي أحدث دوياً صاعقاً، قدرة العلم على أن يهزم الأديان على أرضها. [١٩٩] تمثل النظرية التطورية التي حلت محل مثولوجيا الخلق، رمز قدرة الإنسان على تبرير عقلاني لمصيره، مستخدماً وسائله الخاصة. تصبح المسائل التي تعتبر الأخيرة قابلة لأن تفسر بالبحث التجريبي. والعلوم قادرة على توفير تفسير إجمالي للظاهرات الطبيعية لن يُبقي شيئاً مخفياً. في خلال العقدين اللاحقين ستعمم ثروة «الفلسفة التركيبية» لهيربير سبنسر Herbert Spencer فكرة «الإدراك العلمي للعالم» التي ترد على مجموع المشاكل التقليدية على قاعدة التوسع بالمعرفة الوضعية. ما لامسته الخيالات الأكثر جنوناً للمفكرين المدعين، سيحققه المجال المخبري، من خلال تقنين قواعده. في فرنسا، وفي سنة ١٨٦٥، حمل كتاب كلود برنارد مقدمة إلى الطب التجريبي Claude Bernard, Introduction, à la médecine expérimentale أملاً جديداً. إن الحماس الذي استقبل به يقول الكثير عمّا حمله من توقعات جاءت كبديل منهجي للإيمان.

لأن المعركة الحامية مع الدين التي ترجمت هذا الصعود القوي للعلم يجب أن لا تضلل، يجب أن لا يخفي «الصراع بين العلم واللاهوت»، و«النزاع بين العقل والعقيدة» اللذين يستنفدان العقول ويحتلان الساحة، التشابه البنيوي بين السلطة الصاعدة والسلطة الزائلة. يستمد العلم المتألق جزءاً أساسياً من إشراقته من انسلاله في الشكل الفكري للدين الذي جاء ليحل محله. وإن أتت المصطلحات متناقضة، فإنها لا تجيب عن النظام الفكري نفسه. ما يفسر سبب العنف الكبير في المواجهة: إن الأمر يتعلق بشغل المكان نفسه. لهذا الدافع يلعب هذان الاختراقان للمرحلة المفصلية دوراً كهذا: قانون الاحتفاظ بالطاقة، الذي صاغه هيلمولتز Helmholtz في سنة ١٨٤٧، والنظرية التطورية الداروينية بالانتقاء الطبيعي. [٢٠٠] بين «الوحدة الكونية لقوى الطبيعة»، والوحدة العملية التي نظمت ظهور الكائنات الحية وتحولها، نجد قاعدة «علم موحد

للطبيعة»[1]. يضعان العلم في موقع اقتراح تفسيرات شاملة ونهائية للكون، موفرين في الوقت نفسه أطر «تنظيم المفاهيم البشرية النهائي» الذي لطالما تمنى أوغست كونت أن يتحقق. زد على ذلك، بحكم هذا التوسع، أنهما يوضحان «المسألة العليا»، مسألة «تحديد مكانة الإنسان في الطبيعة وعلاقته بمجمل الأشياء»، كما أفاد به هوكسلي Huxley في سنة ١٨٦٣[2]. إنهما يؤسسان لعلم أخلاق العلم، باختصار، علم قادر على كشف النقاب بطريقة وضعية عن معنى الحياة على ضوء النظام الكوني.

هنا تكمن قوة العلم الذي أصبح بكماله مصدر «إيمان جديد» يهدف لطرد «الإيمان القديم»، وفقاً لكتاب دافيد ستروس David Strauss الذي أحدث ضجة عند صدوره في سنة ١٨٧٢[3]. سيكون لهذا الإيمان الجديد كهنته وأتباعه الأكثر حماسة واندفاعاً في ألمانيا، على سبيل المثال، الطبيعي هايكل، الداعي الذي لا يكل «للدين الواحدي» الذي نشأ لاستنباط كل تداعيات «توحيد تصورنا حول الكوني»[4]. لكن ثمة كاتب يدعى زولا Zola في فرنسا، لم يجاهر بعقيدة أخرى. يبلغ كتابه باريس Paris الذي صدر في سنة ١٨٩٨، القمة في خاتمته النبوية: «إن دين العلم، هو الخاتمة المميزة، والأكيدة، والحتمية لمسار البشرية

---

(١) إرنست هايكل: ألغاز الكون [١٨٩٩]، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٩٠٣، ص. ٦. للمزيد من التفاصيل حول اختراق العلم في ألمانيا الخمسينيات من القرن التاسع عشر وحول دور «التصور العلمي للطبيعة»، مراجعة الجدول الذي قدمه إنجلز في جدلية الطبيعة، (الترجمة الفرنسية، باريس، المطبوعات الاجتماعية، ١٩٦٨، ص. ص. ١٩٦ ـ ١٩٨).

(٢) توماس هوكسلي: مكانة الإنسان في الطبيعة، لندن، ١٨٦٣، ص. ٩، (الترجمة الفرنسية، باريس، ١٨٦٨). Thomas Huxley, Evidence As to Man's Place in Nature, Londres, 1863, p. 9.

(٣) دافيد ف. ستروس: الإيمان القديم والجديد، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٨٧٦. لنذكر بالأثر الذي أثار عداءه للتقليد حياة السيد المسيح، في سنة. ١٨٣٥ توفي ستروس في سنة ١٨٧٤.

(٤) إرنست هايكل: الواحدية، الصلة بين الدين والعلم، إعلان لعقيدة طبيعي، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٨٩٧. Ernest Haeckel, Le Monisme, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste, trad. fr., Paris 1897.

الطويل نحو المعرفة». [٢٠١] إنه حتى تأمل ملياً بالعمق الذي سيحمله هذا الدين. سيبعد «فكرة ازدواجية الله والكون» لصالح «فكرة الوحدة، والواحدية، [...]، الوحدة التي تؤدي إلى التضامن، وقانون الحياة الوحيد الذي نشأ من تطور أول نقطة أثير تكثفت لخلق العالم».(١) إن الدافع إلى استعادة كلمة «الدين» واضح: ثمة في الدين علم يعد بحياة وفقاً للواحد، ووفقاً لتماسك الأفكار والعقول حول كل شيء، ووفقاً للتلاؤم مع قانون الكلية. إن أبطال هذا التملك الجدلي والشاهدين عليه لا يرون فيه إلا تعارضاً رهيباً بين نمطي الفكر. بيد أن التماثل في الشكل والوظيفة بين دين العلم ودين النبوة يبقى ملفتاً. ستتمثل سيادة العقل في طور الإنشاء في سيادة الإيمان في طور الزوال. ستحل محلها نقطة بنقطة. على غرارها، سيوفر توافق العقول، تضامن الكائنات وتلاؤمها مع نظام الأشياء، وبالتالي، ما يوفر أماناً هو المعروف سابقاً لا الجديد، يقضي تقدير مداه لتقدير تزعزع الآتي، عندما سيتعلق الأمر بالغوص في المجهول.

زد على ذلك أن ظهور فكرة الشعب، أو فكرة العلم، أو فكرة التقدم، كان في حوالى منتصف القرن التاسع عشر. بيد أن ذلك لا يعني أنه ليس لها ماض وراءها، بل يعني أنها في هذا التاريخ وصلت إلى ذروتها. تجد توظيفاً يشبه تماماً توظيف أفكار أخواتها، في مستواها الذي سيدفعها إلى قمة تأثيرها. سيكون العصر الذهبي الليبرالي عصر التقدم الذهبي. ستستخدم للتوفيق بين تكريس التاريخ وإعادة قيادة وحدة الأزمنة. لقد سبق أن رأينا التقدم، بدءاً من سنة ١٧٥٠، يسمي أول إعادة توجيه للتجربة الجماعية نحو المستقبل، وبداية وعي لقدرة البشر على تحسين مصيرهم في الديمومة. [٢٠٢] وسبق أن رأينا كيف أن انبثاق الوعي التاريخي في المعنى الدقيق للكلمة، في حواليْ السنة

(١) إميل زولا: باريس، باريس، غاليمار، ٢٠٠٢ Emile Zola, Paris, Paris, Gallimard, «Folio classique», 2002, pp. 625 - 626.

١٨٠٠، استوعبه في داخل وحدة أوسع للصيرورة، التاريخانية التي تشير إلى قوة صنع الذات بالذات، تضاف إلى القدرة على التعرف إلى الذات وهي تُصنع. لكن سبق أيضاً أن رأينا كيف أن اختراق التاريخ ترجم بعودة إلى النظام التفوقي من داخل الصيرورة الملازمة. ما حظرته الأنوار باسم التقدم، أعاد تأهيله التصور التاريخي باسم التعرف إلى الذات الذي اكتسب مع الزمن، سواء كانت أولوية السلطة، أو عضوية الرابط الاجتماعي، أو الاستمرارية الانعكاسية في الماضي. من هنا، يأتي التغلّب المحافظ للقرن التاسع عشر الأول، الذي يغذيه الجديد في الوعي التاريخي والشعور بنهاية التاريخ الناتج عنه. في هذا السياق، يعود التقدم مع الليبرالية، مع الصناعة، مع حركة المجتمع والرأي. يستعيد عمله، باختصار، وفقاً لعدم إنجاز التاريخ. لم يأت بعد التوافق النهائي، إنه أمامنا، إنه يقضي بتحرير الأشخاص والديناميكية الجماعية. سيستولي التقدم على السلطة انطلاقاً من هذا الدور في سنة ١٨٥٠. سيظهر انفتاحه الجليل في المعرض الكوني الأول الذي أقيم في لندن سنة ١٨٥١. يعرض مجتمع الصيرورة منتجات ابتكاراته ومضاعفة قواه. إن التاريخ مفتوح؛ نراه بالعين المجردة يتقدم نحو المستقبل؛ إنه يكمن بالتحديد في هذا العامل الدنيوي الحاضر. تسجل فكرة التقدم هذا الانتقال المزدوج لوعي التاريخ الذي يشيدها كقوة مستقبلية، ويجعلها تابعة للنشاط العملي الإنساني. ليس ثمة غرض خلف هذا التصاعد المستمر للوسائل؛ فقط ثمار براعة عقلانية وعمل مادي لأعضاء مجتمع يسير نحو تطور أعلى. [٢٠٣]

انقطعت كل صلة بين فكرة التقدم في هذا التوظيف مع ما كانت عليه منذ عصر مضى، حتى ولو كانت ثمة صلات بين مفهوم وآخر. تصبح هنا، باختصار، نظرية للتاريخ طريقة اصطناعية لتحديد الطبيعة بكلمة واحدة، والبنية، والمحرك ووجهة الصيرورة. سيعطي التقدم اسمه إلى مرحلة من الوعي التاريخي، المرحلة التي توافق الانقلاب الليبرالي، عندما تغلب المجتمع على

السلطة، باسم قوته التاريخية، وعندما فرض البعد المستقبلي كأفق للنشاط الجماعي.

لكن إن قلب التقدم، بهذه الطريقة، الهيمنة المحافظة وإعادة استيعاب التقليد في الصيرورة التي تتغذى منه، فإنه لا ينقذ، من جهة أخرى، استمرارية الأزمنة في داخل التوجه المستقبلي. إنه يفتح على المستقبل، يكرس القدرة على إنتاجها، لكنه يؤكد على بقائها في دائرة التماثل بالنسبة للحاضر والماضي. سيكون ذلك عامل نجاح الفكرة الآخر، الدافع السري لحظها، إلى جانب دوافع جاذبيتها. إنها لا تعد فقط بالأفضل؛ بل إنها تعد بالشيء نفسه مع الأفضل. أشار إلى هذه النقطة أوغست كونت، وهو أول من تكلم عن انبعاث الفكرة في خلال الثمانينات من القرن التاسع عشر. إنه يقابل الاكتمالية العزيزة على قلوب الأنوار، والتي بنظره تشكل مصدراً للغط خطير، بسبب الحركة غير المحددة التي تدل عليها، بالتطور الذي يجمع بين نمو المجتمع واستقرار تنظيمه[1]. لا ينتهي الأمر بتصور «شروط الارتباط». [٢٠٤] في مسألة التقدم التي أحيطت بكل جوانبها، يلتقي الجامد والمتحرك، ذلك لأن «النظام الاصطناعي» الذي طُلب من البشرية الحالية أن تبنيه، يعجز تماماً عن أن يكون «امتداداً بسيطاً للنظام الطبيعي»، بطريقة سيبقى فيها المستقبل والماضي متوافقين تماماً في اختلافهما. لا بد من تصور «الوضع النهائي» الذي أتى به الميل الدائم للتقدم، «كانفتاح للوضع البدائي». فمن هذه الميزة كمؤيد للوضع النهائي، يندرج أوغست كونت

---

(١) راجع بشكل خاص الدرس ٤٨ من محاضرة الفلسفة الوضعية [١٨٣٩] (أوغست كونت، الفيزياء الاجتماعية، باريس، هيرمان، ١٩٧٥، ص. ١٢٩)، للنسخة الأحدث. راجع أيضاً الدرس ٤٦ لتشابك فكرة التطور هذه مع المؤالفة السياسية بين النظام والتقدم (المرجع نفسه، ص. ص. ١٦ ـ ٧١). تجد الرابط بين النظام الاصطناعي والنظام الطبيعي موضحاً في الخطاب حول العقل الوضعي في سنة١٨٤٤ (مطبوعات أني بيتي، باريس، فرين، ١٩٩٥، ص. ١٥٣. تجد الصيغ المتعلقة بتلاؤم الوضع البدائي مع الوضع النهائي في «المقدمة العامة» التي تفتح الجزء الثاني من النظام السياسة الوضعية (باريس، ١٨٥٢، ص. ص. ٣ ـ ٤) Système de politique positive, tome II, Paris, 1852, pp. 3 - 4.

في الفلك المحافظ، بالرغم من لهجة فكره التقدمية. أي كان الدور الذي لعبه في الترويج للموضوع وتعزيزه، لم يكن بمقدوره أن يكون نبي العصر الليبرالي، بسبب وجود عناصر فلسفة النظام الذي يتبناه وفقاً للمؤالفة العضوية بين القديم والجديد. سيحتفظ من سيتبعه بالعلم والتقدم بحذفهم للتنظيم السلطوي للنظام النهائي. لم يعد ثمة شيء من الرجحان الصحيح للسلطة الروحية لدى شخص يدعى سبنسر، الذي من دون أدنى شك وفّر الرواية الرئيسة لهذه الفكرة؛ ما بقي فقط هو حركة التقدم، في انفتاحها على المستقبل، مع ما يعني ذلك من تكيف ضروري للمجتمعات البشرية مع شروط انتشارها القصوى. بيد أن بنية الفكرة في خلال انتقالها من زاوية تطبيقها، لم تتغير. إن الصيغة العامة التي يعطيها عنها سبنسر في مقالته القانونية في سنة ١٨٥٧، «التقدم، قوانينه وأسبابه»، ترفعها إلى مستوى ظاهرة كونية وتضاعف من مداها: «يكمن التقدم بشكل أساسي في تحول المتجانس إلى متباين»[1]. ليس ثمة تفاوت بين الإثراء المتواصل للتعبير بالاختلافات المتتالية عن استمرارية الجوهر الذي يتميز، بل على العكس إنهما على قدم المساواة. [٢٠٥] يتصل التعقيد المتصاعد والتبسيط الأولي، ويتساندان. سيوفر ستيوارت ميل Stuart Mill، بعد بضع سنوات، تعريفاً اتسم ببساطة معبرة أعاد فيها المشكلة إلى دائرتها الاعتيادية، أي دائرة المجتمع البشري، للتعبير عن هذا الارتباط في الاختلاف: «التقدم هو الدوام يضاف إليه شيء»[2]. إن الإضافات، والتوسعات، والتضخيمات، التي قد يشهدها الجسم الجماعي لا تحول دون أن يبقى متسقاً مع ذاته. بمعنى آخر، تبقى القوة المفيدة

---

(١) الترجمة الفرنسية لمقالة موجودة في محاولات في علم الأخلاق، العلم، والجمالية، الجزء الأول، محاولات حول التقدم، باريس، ١٨٧٧ (ص. ٤١، للاستشهاد). Essais de morale, de science et d'esthétique, vol I, Paris, 1877.

(٢) جون ستيورات ميل: البرلمان التمثيلي، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٨٦٥، ص. ٣١ (صدرت النسخة الإنكليزية في سنة ١٨٦١) John Stuart Mill, Le Gouvernement représentatif, trad. Fr., Paris, 1865 p. 31.

التي مُنحت للتاريخ محدودة بقدر ما هي معترف بها. إن إشراق هذه الفكرة يبقى محكوماً بهذا التوازن. إنها تضمن عدم مس التغيير المولد الذي ترفع من قيمته، بالهوية الذاتية للبشرية في طور ولادتها. لا ريب في أن عمل الديمومة التقدمي يؤدي إلى إبعاد الحاضر بالنسبة للماضي، كما يفرض توقع بُعد المستقبل. بيد أن هذه الاختلافات لا تتعارض بشيء مع المقربة ممّاهو، وما كان، وما سيكون، بل على العكس، سيكون لفهم الحركة نحو الأفضل أثر في ربط الحاضر بالماضي الذي ينمي بذوره، وبالمستقبل الذي سيخرج منه.

انطلاقاً من هذا الشعور بالمشاركة في البشرية العاملة في الزمن، يعيش «الإيمان بالتقدم» حيث الورع به، كما سبق أن أشرنا مراراً، لم يعد ثمرة عدوى عرضية أو خارجية، إنه يأتي من الداخل. الورع بالتقدم، نرى في ذلك أن التقدم يجد من داخل الانفتاح على المستقبل، الالتقاء التحديدي للأزمنة الذي كان يوفره الدين من خلال الطاعة للماضي. إنه يقرن أمان قاعدة الواحد بالثقة بصيرورة منتجة. كيف نندهش من الجاذبية الهائلة لهذه الفكرة؟ [٢٠٦] إنها سمحت بأن نعتقد، بالمعنى الكامل للكلمة، بأنه كان من الممكن السعي للإفادة من الطرفين، قطف ثمار الفاعلية الحديثة من دون أن نضيع ثمار التفاني للماضي.

بيد أن المعبدين الجدد سيصابون بدورهم وبسرعة بعدم الإيمان. سيتفكك التشابك بين الدنيوي والمقدس الذي شُيّدت عليه هياكل الشعب، والعلم، والتقدم، من جراء ضربات الديناميكية التاريخية العنيفة. لن تصمد الثقة الرائعة التي وضعت في هذه الكلمات الجليلة. إن الاعتقاد بأنه كان يمكننا أن نحبس قوة الصيرورة في الشكل الدائم للمؤسسة البشرية، كان وهماً عظيماً. لا بد من اختبار المجتمع الذي يرى نفسه في المستقبل ويريد ذلك، أن يأتي بطريقة وجود، وأن يظهر من دون أن يقاس بما كنا نعرفه. طريقة وجود تعيد النظر كلياً بالقاعدة الآمنة للوحدة مع الذات التي كان يعتقد العصر الليبرالي أن بإمكانه الارتكاز عليها. ستكون تجربة القرن العشرين الرهيبة.

ثبت المصطلحات

Activisme:	تطرفية
Age des Lumières:	عصر الأنوار
Altérité sacrale:	غيرية مقدسة
Antagonisme des intérêts:	تضارب المصالح
Arbitrage du droit:	تحكيم القانون
Assujettissement aux dieux:	الخضوع للآلهة
Atomisme:	ذرية
Autoconstitution:	التشكيل الذاتي
Autocratie:	أوتوقراطية
Autodéfinition:	التحديد الذاتي
Autodestitution:	عزل ذاتي
Autogouvernement:	حكومة ذاتية
Autonomisation:	تسييد
Chaos social:	فوضى اجتماعية
Code civil de 1804:	القانون المدني لعام ١٨٠٤
Cohérence autoritaire:	تماسك تسلطي
Conflit des convictions:	صراع المعتقدات
Conscience:	وعي
Convertisseur universel:	محول كوني
Corps politique:	جسم سياسي
Crise de croissance:	أزمة نمو

Démocratie républicaine: ديمقراطية جمهورية
Démocratisation: دمقرطة
Dépendance religieuse: تبعية دينية
Dépersonnification: نزع الشخصنة
Dérélection: تخلي مطلق
Despotisme: الاستبداد
Désubordination: التجريد من الخضوع
Détraditionalisation: التجريد من التقليدية
Devenir: صيرورة
Dissociation des activités: فصل النشاطات
Douma: دوما (مجلس تشريعي)
Egalité de conditions: مساواة في الظروف
Etat autosuffisant: دولة مكتفية ذاتياً
Etat royal: دولة ملكية
Etatisation: دولنة
Etat - nation: الدولة ـ الأمة
Etre - ensemble: الفرد ـ المجموعة
Féodalité financière: إقطاعية مالية
Féodalité industrielle: إقطاعية صناعية
Gouvernement représentatif: حكومة تمثيلية
Historicité: تاريخانية
Holisme: الكلية
Indépendance privée: استقلالية خاصة
Individu libéral: فرد ليبرالي
Individualisation des õtres: تفرد الكائنات
Individualisation: تفرد، فردانية
Individualisme juridique: فردية قانونية
Individualité: فردية
Jusnaturalisme: القانون الطبيعي
Libéralisme démocratisé: ليبرالية مدمقرطة
Lois antisocialistes: قوانين مناهضة للاشتراكية
Marchandisation: تسويق
Monarchie élective: ملكيات انتخابية
Monétisation: تنقيد
Oligarchie représentative: أوليغارشية تمثيلية

Ordre hétéronome: نظام تابع
Ordre hiérarchique: نظام تراتبي
Perfectibilité: اكتمالية
Périodisation: تمرحل
Personnification: شخصنة
Post - modernité: ما بعد الحداثة
Présents - vivants: حاضرون ـ أحياء
Radicalité: راديكالية
Régime mixte: نظام مختلط
Reichstag: رايشتاج
Respublica christiana: جمهورية مسيحية
Révolution de l'autonomie: ثورة السيادة
Révolution des £illets: ثورة القرنفل
Révolution politique: ثورة سياسية
Révolution politique: ثورة سياسية
Révolution religieuse: ثورة دينية
Révolution scientifique: ثورة علمية
Sacre: مقدس
Sécession des individus: انشقاق الأفراد
Singularisation des groupes: إفراد الجماعات
Société de marché: مجتمع سوق
Substrat religieux: قوام ديني
Suffrage universel: الاقتراع العام
Sujet de droit: الشخص القانوني
Temporalisation cumulative: تزمين تراكمي
Transcendance temporelle: تفوق زمني
Trente Glorieuses: الثلاثين المجيدة
Union sacrale: اتحاد مقدس
Universalité numérique: كونية رقمية
Universalité: كونية

المحتويات

هذا الكتاب

هذا جزء أول من كتاب نشأة الديمقراطية، وهو يدرس مسألتين: تاريخ الفلسفة في القرن العشرين وتاريخ نظرية الديمقراطية.

الجزء الأول المعنون، الثورة الحديثة، هو مقدمة ترسم بشكل مختصر الثورة الفكرية السياسية التي جرت بين عامي 1500 و 1900. لا سيما وأنه يجدّ في تحديد المركبات الثلاثة الخاصة السياسية، والقانونية، والتاريخية لعالم فقد سحره، ما هو جديد في ديمقراطيتنا يكمن في تركيب هذه العناصر.

أما الجزء الثاني، أزمة الليبرالية، فهو يقدم تحليلاً لمرحلة 1880 و 1914، قالب القرن العشرين، حيث أرسيت قواعد الديمقراطية الليبرالية، بجمع النظام التمثيلي والاقتراع العام. هنا يفجر العالم الجديد الناشئ، الإطار الموروث للعالم الديني، وهنا نشهد الانحرافات التوتاليتارية ودفاع الديمقراطيات الليبرالية، ثم استقرارها.

أما الجزء الثالث، فيدرس مقاومة التوتاليتاريات، كلحظة مصيرية. وسيُكرّس الجزء الرابع المعنون، العالم الجديد، لإعادة توجيه حياة مجتمعاتنا منذ منتصف السبعينيات، ولأزمة النمو الجديدة التي تعانيها الديمقراطية.



سعر الكتاب: ٦ دولار أميركي أو ما يعادلها.